YUNAN DİYARINDA KURBAN MUTFAĞI

Marcel Detienne
Jean-Pierre Vernant

Türkçesi
Özgüç Orhan

DERGÂH

DERGÂH YAYINLARI 898

Felsefe Dizisi 66

Sertifika No 14420

ISBN 978-625-7005-59-3

1. Baskı Ekim 2020

Eserin Fransızca orijinal ismi
La Cuisine du sacrifice en pays grec
© Gallimard, 1979

Dizi Editörü
Asım O. Erverdi

Kitap Editörü
Selim Karlıtekin

Kapak Tasarımı
Ayşe Nurgül Kabasakal

Sayfa Düzeni
E. Gökçe Aksoy

Baskı
Ana Basın Yayın Gıda İnş. Tic. A. Ş.
Mahmutbey Mah. Devekaldırımı Cad.
2622. Sok. No: 6/13
Bağcılar/İstanbul
Tel: (212) 446 05 99

Matbaa Sertifika No 20699

Dergâh Yayınları

Klodfarer Cad. No: 3/20 34122 Sultanahmet/İstanbul
Tel: (212) 518 95 79 80 Faks: (212) 518 95 81
www. dergah.com.tr/bilgi@dergahyayinlari. com

Yunan Diyarında Kurban Mutfağı*'nın yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.*

YUNAN DİYARINDA KURBAN MUTFAĞI

Marcel Detienne
Jean-Pierre Vernant

Makaleleriyle Katkıda Bulunanlar
Jean-Louis Durand, Stella Georgoudi,
François Hartog ve Jesper Svenbro

Türkçesi
Özgüç Orhan

DERGÂH

JEAN-PIERRE VERNANT

1914-2007, Fransız tarihçi ve antropolog. Louis Gernet'nin öğrencisi oldu ve 1948'de CNRS'e girdi. 1958'de EHESS'de bölüm başkanı oldu. Lévi-Strauss'ın izinden Antik Yunan'ın yapısalcı bir okumasına girişti. 1975'te Collége de France'da profesör oldu. II. Dünya Savaşı'nda Fransız Direniş'ine katıldı, ömrü boyunca muhalif bir kamusal entelektüel olarak boy gösterdi.
Türkçe'deki bazı çalışmaları: *Yunan Düşüncesinin Kaynakları* (Cem Yayınevi, 2017), *Eski Yunan'da Mit ve Toplum* (Alfa Yayınları, 2017), *Eski Yunan'da Mit ve Din* (Alfa Yayınları, 2016).

MARCEL DETIENNE

1935-2019, Belçikalı Antik Yunan uzmanı, tarihçi ve antropolog. Liège Üniversitesi'nden klasik filoloji bölümünden mezun oldu, sonrasında Paris'de Gernet'nin öğrencisi oldu. 1992'den vefatına dek Johns Hopkins'de hocalık yaptı. Türkçe'de başyapıtı *Arkaik Yunan'da Hakikatın Efendileri* (Pinhan Yayıncılık, 2012) yayımlanmıştır.

ÖZGÜÇ ORHAN

1973 yılında Elazığ'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İzmir'de, liseyi İstanbul'da Kuleli Askeri Lisesi'nde tamamladı. Lisans derecesini Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler'den (1998), yüksek lisans derecesini çevre siyaseti alanında Keele Üniversitesi'nden (1999) ve doktora derecesini siyaset felsefesi alanında Maryland Üniversitesi'nden (2007) aldı. Çevirileri arasında John Stuart Mill'in *Demokratik Yönetim Üzerine Düşünceler*'i (Pinhan, 2017) ve *Din Üzerine Üç Denemesi* (Pinhan, 2017) ile *Aristoteles'in Politika'sı* (Pinhan, 2018) bulunmaktadır.

İÇİNDEKİLER

7 BİRİNCİ BÖLÜM: MUTFAK PRATİKLERİ VE KURBAN SUNMA RUHU / Marcel Detienne

40 İKİNCİ BÖLÜM: İNSANLARIN SOFRASINDA: HESİODOS'UN KURUCU KURBAN MİTİ / Jean-Pierre Vernant
50 1. Paylar Üzerine Tartışma • **65** 2. Öküz ve Buğday • **70** 3. Yiyeceği Pişir, Ölüyü Yak • **79** 4. Hesiodos'un Titan'ı, Orpheus'un Titanları • **93** 5. Aracılığın Tehlikeleri • **101** 6. Bir Mideler Hikâyesi • **108** 7. Güzel Bir Kötülük, Ateşin Karşılığı • **119** 8. İşçi Arısı veya Sahte Arı ile Evlenmek? • **126** 9. Dolu ve Boş: Pandora'nın Küpü • **134** 10. Elpis Evin İçinde Kalır

147 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: YUNAN HAYVANLARI: YENİLEBİLİR BEDENLERİN TOPOLOJİSİ / Jean-Louis Durand
151 Kader Anı? • **155** Merkez Olarak İç Organlar • **167** Parçalanan Beden • **173** Sonuç Olarak: İnsanın Onur Payının Yolu

182 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: ARAÇSALLIK OLARAK RİTÜEL / Jean-Louis Durand
184 Tören, Mekân ve İmge • **188** Et Yüklü Ağaç • **190** Ölümcül Sular • **193** Kan Vazosu • **196** Orkinos Kanı • **197** İlahi Oburun Şişleri

199 BEŞİNCİ BÖLÜM: "SOYLU HANIMLARIN" ŞİDDETİ: THESMOPHORİA'DA KANA BULANMIŞ KADINLAR / Marcel Detienne

235 ALTINCI BÖLÜM: KURTLAR SOFRASI YA DA İMKÂNSIZ KENT / Marcel Detienne ve Jesper Svenbro

261 YEDİNCİ BÖLÜM: GÜNEŞİN ÜLKELERİNDE YEMEK / Jean-Pierre Vernant

273 SEKİZİNCİ BÖLÜM: KENDİNİ PİŞİREN SIĞIR ETİ VE ARES'İN İÇECEKLERİ / François Hartog

295 DOKUZUNCU BÖLÜM: MODERN YUNANİSTAN'DA KUTSANMIŞ KURBAN: AZİZLERİN "KOURBÁNİA"SI / Stella Georgourdi

336 ONUNCU BÖLÜM: YUNAN KURBANINA DAİR BİR BİBLİYOGRAFYA / Jesper Svenbro
336 Ön Not • **337** 1. Genel Çalışmalar • **338** 2. Kurban Teorileri • **340** 3. Yazıt Derlemeleri • **340** 4. Kurbanla İlgili Terimler • **342** 5. Rahipler ve Rahiplik • **343** 6. Kesme, Pişirme ve Pişirme Aletleri • **344** 7. Sunaklar ve Masalar • **346** 8. Kurbanlık Sunular • **347** 9. Kurban Pratiğinin Muhtelif Noktalarına Dair Modern Yorumlar • **348** 10. Kehanet • **348** 11. Paylaşım ve Dağıtım • **349** 12. Belirli Kültler ve Törenler • **351** 13. İnsan Kurbanı • **351** 14. Savaş ve Kurban • **352** 15. Kurbanın Mitlerde ve Metinlerde Temsilleri • **353** 16. Görsel Belgeleme

355 KISALTMALAR

BİRİNCİ BÖLÜM

MUTFAK PRATİKLERİ VE KURBAN SUNMA RUHU

Marcel Detienne

Kanlı kurban pratiği üzerine problemler için Yunanları sorgulamayı tercih etmemizin iki temel gerekçesi var. Her şeyden önce, Yunanlarda, gündelik pratikteki temel ritüel jestlerin kurbanla ilgili olduğu bir toplum görüyoruz. Yunanlar, değişmez kült tüzüklerinin ışık tuttuğu yaklaşık on yüzyıl boyunca, kesin kısıtlamalara göre eti toplu olarak tüketilen kurbanlık hayvanların son derece ritüelleştirilmiş bir ölümü yoluyla ilahi güçlerle olan ilişkilerini muhafaza etmeyi asla bırakmamıştır. Bu olgusal gerekçeye bir diğer gerekçe daha eklenir: Kilise Babaları'nın zamanından, Din ve Toplum arasındaki ilişkileri, Durkheim ve Mauss ile birlikte kurban olgusuna odaklanan bir düşünüm üzerinden, inceleyen sosyologlara dek sorgulanan şey, kesintisiz bir tarih aracılığıyla içimizde devam eden Yunan varlığıdır.

Bu iki gerekçe Dionysos'un ölümünün Orpheusçu açıklamasında birleşir ve onun için kurban mitleri arasında bir referans

noktası konumunu temin eder.[1] Hikâyenin konusu basittir. Çocuk suretindeki bir tanrı, eski zamanların kralları olan Titanların tümü tarafından hep birlikte katledilir. Beyaz toprak maskeleri takmış, alçıtaşıyla kaplı katiller kurbanı kuşatır. Dikkatli el kol hareketleriyle çocuğa büyüleyici oyuncaklar gösterirler: bir topaç, bir *rhombos*,[2] eklemli uzuvlara sahip bebekler, aşık kemikleri ve bir ayna. Ve çocuk Dionysos parlatılmış metal çemberinden yansıyan kendi görüntüsüne bakarken, Titanlar ona vurur, parçalara ayırır ve parçaları bir kazana atar. Sonra onları ateşte kızartırlar. Kurbanın eti hazırlandıktan sonra hepsini mideye indirmeye girişirler. Zeus'un yıldırımı işledikleri suçu cezalandırmadan ve onları içinden insan türünün doğacağı duman ve küllere dönüştürmeden önce, eşit parçalara bölünmüş kalp hariç, hepsini yutmaya ancak zamanları olur.

Yorum, görünüşe göre, MÖ 6. yüzyılın sonundaki en eski Orpheusçu yazılar zamanından kalma bu mitolojik açıklamanın ayrılmaz bir parçasıdır. Bu, bir yandan, kanlı kurbanları kınamak ve insanları, tanrılara her kurbanlık hayvanı sunduklarında farkında olmadan gerçekleştirdikleri yamyamlık uygulamalarından uzaklaştırmak isteyen Orpheusçu denilen yaşam biçimine adanmış ilahiyatçıların tasarladığı ve icat ettiği bir hikâyedir. Diğer taraftan, dördüncü yüzyılın Aristotelesçi okulundan başlayarak,[3] farklı bir yorum da, katledilen Dionysos figürüne odaklanır ve onu genel bir kurban teorisinin inşa edileceği bir ufka doğru yönlendirir.

Bu noktada, Hıristiyanlık devrinin başlangıcından antropolojik bakış açısına sahip çağdaş analizlere dek geliştirilecek, mitin

1 *OF* 34-36, 209-214, Kern. Açıklama için bkz. I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus* (Berkeley, 1941), 307-64. Yorumlar ve modeller için bkz. Detienne 1977, 161-217.

2 Haberleşme ve ritüel amacıyla çok eski zamanlardan beri kullanılan bir ses aleti. –ç.n.

3 Detienne 1977, 166.

ritüel üzerinden bir okumasının kanıtlarını görmeye başlarız. Örneğin, MS dördüncü yüzyıla ait *De errore profanum religionum* [*Kutsal-dışı (Profan) Dinlerin Hatasına İlişkin*] adlı kitapçıkta,[4] Firmicus Maternus, Giritlilerin takip ettikleri bir boğayı dişleriyle parçalama âdetini kınar. Bunu yaparken de önemli bir yorum geliştirir: Buna göre, Dionysos'un müritlerini çiğ hayvan eti yemeye davet ettiği ritüel bir omofajik model ile bazen boğa, bazen insan biçiminde görünen ve onu yiyen müritleriyle bütünleşen ya da onların sosyal paylaşımcı isteklerine karşılık olarak kendini sunan tanrının tanınması arasında bir bağ vardır. Sadece yakın zamanlarda, bilinçli olarak antropolojiye açık, fakat Dionysosçu ritüelin sadık bir açıklaması ile miti tüketmenin mümkün olduğu inancıyla, yanlış yöne sapmış bir bakış açısıyla çalışan, *The Greeks and the Irrational*'ın [*Yunanlar ve Akıldışı*] yazarı, E. R. Dodds,[5] Orpheusçu bir masal olan Pentheus'un hikâyesi ile diğer gelenekleri bir araya getirir ve içlerinde ayinsel [*sacramental*] bir model bulur: Tanrının, hayvani veya beşeri "vasıtası"nda vücud bulduğu bu modele göre, tanrı parçalanır ve ona tapınanlar tarafından yenilir.

Çocuk Dionysos'un öldürülmesi örnek bir anlatıdır (ve çok sayıda yeni anlamlandırmaları [*resémantisations*] boyunca sergilediği bu kalıcılık bizi, Wittgenstein'ın dediği gibi,[6] "son tahlilde" bunun kendi içimizde bir eğilime hitap edip etmediğini merak etmeye götürebilir) ve ayrıca kanlı kurbana dair Yunan jestleri ve pratikleriyle ilgili bir dizi sorunu ilişkilendirmemize ve daha genel bir şekilde, din ve toplumun merkezi figürü olarak bir

4 6.5, ed. G. Heuten, 55-57 (*Commentaire* [Brüksel, 1938], 152-56).

5 Berkeley, 1950, 277-78.

6 Bkz. *The Golden Bough* üzerine yorumlar: "Gerçekte, Frazer'ın açıklamaları, son tahlilde kendi içimizdeki bir eğime hitap etmiyor olsaydı, hiçbir şekilde açıklama olamazdı." (Fransızca çev. J. Lacoste, *Actes de la recherche en sciences sociales* 16 [1977] içinde: 37).

kurban teorisinin geliştirilmesini yöneten önkabulleri incelememize izin verir.

*

Ancak Dionysos'un Titanların elinde katledilmesinin açıklamasına dair ayrıntıları hiç dikkate almayan bir kişi, bu açıklamada çiğ yiyecek yemeyle ilgili bir ritüelin izlerini bulacaktır. Anlatı, kızartma ve kaynatma bileşimini vurgular (hikâye daha önce haşlanmış olanın kızartıldığını belirtir): Bu örnekteki bileşim öylesine tuhaftır ki Aristotelesçi külliyattaki "problemler"den birinin konu ve anlatımını sağlar. Mitte kanlı kurbanın tanıdık jestlerine ve ritüellerine atıfta bulunan şey tam da pişirme şekline dair bu işaretlerdir.[7]

Şiş ve kazan, bıçakla birlikte, Mısır'a dair açıklamalarında, Herodotos'un Yunanların Mısırlılara kıyasla kendilerinde algıladıkları farkın ya da ötekiliğin kalbine koyduğu bir yeme yöntemine bağlı araçları oluşturur.[8] Herodotos'un tasvir ettiği Mısırlılar, farklı kurallara göre kurban kesen ve yiyen bir Yunana ait bıçak, şiş veya kazan kullanımı konusundaki tiksintilerini göstermek suretiyle, *Tarih*'in [Yunan] dinleyicilerine kendilerinin bir suretini gösterir: Bu surette, kurban pratikleri araçsal yönü itibarıyla beslenme işlevi ile sınırlanmıştır. Zira burada, Yunan toplumsal ve dinî düşüncesinde kanlı kurbanın merkezi yerini meşrulaştıran ilk özelliğini buluruz: Et yeme ve kurban pratiğinin mutlak örtüşmesi.[9] Tüm tüketilebilir et, ritüel olarak kesilmiş hayvanlardan

7 Detienne 1977, 171 vdd.

8 *Tarih* 2.41.

9 Balık sorunu ve balığın Yunan besin sistemindeki önemi hâlâ devam etmektedir. Bkz. D. Bohlen, *Die Bedeutung der Fischerei für die antike Wirtschaft: Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Fischerei*, tez (Hamburg, 1937). İstisnai koşullar altında Poseidon'a sunulan orkinos (kanı akan tek balık) dışında balık yenmeden asla kurban edilmez. "Tanrıların Annesi Üzerine" (17) başlıklı konuşmasında Julianos bunun için iki sebep verir: Bir yandan, balıklar evcil hayvan değildir; onları meraya götürmeyiz, ne de üreme-

gelir ve hayvanın kanını döken kasap kanlı sunağın yanında duran kurbancıyla [*sacrificateur*] aynı işlevsel adı taşır.

Ancak kurban önemini bir başka işlevden alır ki bu ikinci işlev birincisini pekiştirir: [Kurbanın,] Yunanların *kent* dediği sistemdeki, tüm *politik* düzeylerdeki toplumsal ilişkilerin işleyişiyle arasındaki zorunlu bağ. Politik güç kurban pratiği olmadan kullanılamaz. Herhangi bir askeri veya politik teşebbüsün (bir askeri sefer, düşmanla çatışma, bir antlaşmanın sonuçlandırılması, geçici olarak görevlendirilen işler, meclisin açılması veya yöneticilerin göreve başlaması) her biri devamında bir yemeğin geldiği kurban ile başlamalıdır. Politik makamlara sahip tüm yurttaşlar düzenli olarak kurban sunar. Ve geç bir tarihe kadar, Atina gibi bir kent bir kral-*arkhon*'a[10] sahipti: Bunun en önemli işlevlerinden biri, atalar tarafından yerleştirilen tüm kurbanların ve toplumun uyumlu işleyişini temin eden ritüel eylemlerin idaresiydi.

İki örnek, politik alan ile kurbansal alan arasındaki dayanışmayı gözlemlememizi sağlar. İlki, mahkemenin kararını veya bir ceza hükmünün infazını bekleyen yurttaşlar tarafından geçici olarak işgal edilen hapis alanında görülebilir. Tüm mahkûmlar ateşi ve yemekleri paylaşır. Kurban ve yemek, birlikte hapsedilen grubun geçici toplumunu teyit etmek için birleşir. Bu besin kurbanlarından dışlanan tek kişi, kendisiyle bir ateş yakmayı ve kısıtlı toplumlarında ona bir yer ayırmayı reddeden mahkûm arkadaşları tarafından istenmeyen tipik asosyal bireydir.[11]

İkinci örnek, aksine, politik alanı genişletme eyleminde bulunur. Bir koloni kurmak için memleketinden bir şiş ve içinde

lerini kontrol ederiz. Ayrıca, okyanusun derinliklerinde, bazı yönlerden tahıllardan daha "khthonik"tirler.

10 Arist. *Ath. Pol.* 57. Bir kurban toplumu olarak kent için, krş. Burkert 1977, 382-85.

11 Din. *Aristog.* 9-10. Krş. U. E. Paoli, "Pouvoirs du magistrat de police dans le droit attique," *Revue internationale des droits de l'Antiquite*, 3d ser., 4 (Brüksel, 1957): 155.

ateş olan bir tencere getirmeniz yeterlidir.[12] Bu şekilde mümkün kılınan kurban, sadece ilk toplumdan doğmuş yeni bir politik toplum kurma eylemi değildir. Bir koloninin anavatanı ile sürdürdüğü evlada yakışır ilişkilerin temeli olacaktır. Thukydides bize Korintlilerin bir Korint kolonisi olan Korkyra halkından nefret ettiğini söyler, çünkü kurban etinin dağıtıldığı dinî törenlerde, Korkyra yurttaşları ilk parçayı onur payını alması gereken bir Korintliye vermeyi ihmal etmiştir.[13] Başka yerlerde, iki kent bir antlaşma ile bağlandığında, güç dağılımı kurbanlara katılımlarına göre yapılır. Böylece, batı Lokris'teki Myania ve Hypnia gibi eşit olmayan iki kent için, yargıçların, yabancı büyükelçilerin, askerlerin ve yerel yöneticilerin katkıları, her birinin ortak kült faaliyetlerinde sağlaması gereken kurban sayısına göre toplanır.[14] Tersine, bir birey olarak ya da bir kent adına kurban sunma hakkına sahip olmayan herkes, Olimpiyatlar gibi prestijli yarışmalara katılmak ya da bir tapınak etrafında birçok kenti bir araya getiren meclislere katılmak için ilgili politik haklardan yoksundur. Bir yabancının işaretlerinden biri sunaklardan uzak tutulması ve tanrılar ve yerel toplumun önünde onun adına yanıt verecek bir yurttaşın resmî aracılığı olmadan kurban sunamamasıdır.[15]

*

Beslenme pratiklerinin ve politik-dinî düşüncenin merkezine kurbanı koyan bir toplumun kurban sistemini analiz etmek için, "Karşılaştırmalı Antik Toplumlar Araştırma Merkezi" (Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes) dört ana taktik kullanmayı seçmiştir:

12 Ar. *Av.* 43-45, 356-60, 387-91.

13 1.25.4.

14 J. Bousquet, "Convention entre Myania et Hypnia," *BCH* 89 (1965): 665-81.

15 Ph. Gauthier, *Symbola: Les étrangers et la justice dans les cités grecques* (Nancy, 1972), 45-47.

1. Birincisi, sistemin sınırlarını tanımlamak için onu "dışarıdan" görmeyi amaçlar ve bunu sistemin izin verdiği yasakları ve ihlalleri not ederek yapar. Özellikle, kurban sisteminin zımni kurallarını ve ana dinamiklerini keşfetmemize izin veren şey, Yunan gizemciliğinin farklı yönelimlerinde açıkça görülen protesto biçimleridir.

2. Bu dışsal perspektif, kurban sisteminin içsel analizi ile tamamlanır: İçeriden görüldüğü şekliyle mimarisi: temel değerleri ile birlikte başlıca mekanizmalarından başlayarak kurban süreci terimlerinin her birinin konfigürasyonu. Bizatihi kurban da göz önünde bulundurulur: Statüsü, hayvan hikâyelerini içeren kitaplardaki yeri, ondan beklenen davranış, nitelikleri, kusurları ve ayrıca (bir kez daha ama bu kez içten olan) dışlayıcı prosedürler (kurban edilmemesi gereken hayvanlar, yenilmemesi gereken et). Hayvanı parçalama yöntemleri ve farklı iç kısımlar ile hayvanın dışını oluşturan kısımlar arasındaki ayrım da incelenmiştir. Pişirme türleri de ele alınır: Çiğ, kavrulmuş ve haşlanmış olmanın ilgili değerlerinin yanı sıra dumanla birlikte yükselen şeylerin (kemik, yağ ve rayihalar) anlamları. Son olarak, kurban etinin dağıtım ve bölüşüm tarzları analiz edilir: onur payı, rahipler için ayrılmış parçalar, hayvanın derisinin, kafasının ve ayaklarının statüsü, eşitlikçi dağıtım modeli, kura çekimi ve kadınların, yerleşik yabancıların (metikler) ve yabancıların kutlayıcılara göre konumu. Tüm bu konular başka konulara bağlanır ve Yunan düşüncesi ve sembolizminin merkezindeki bir dizi ilişkiye dair sorular ortaya çıkarır: insanlar ve tanrılar, hayvanlar ve insanlar, tahıllar ve hayvan dünyası arasındaki veya yine kadın, kadın bedeni, ile et veya yiyecek arasındaki ilişkiler.

3. Üçüncü yaklaşım, avcılık, savaş, evlilik ve tarım gibi diğer faaliyetlere ilişkin olarak ele alınan kurban pratiklerine içkin politik ve beslenme işleviyle ilgilidir. Evcil bir hayvan olması gereken kurbanın [*victime*] doğası, her şeyden önce, kurban edimi [*sacrifice*]

bir yanda avcılık ve diğer yanda tarımla olan ilişkisi sorununu ortaya koyar. Kesilen hayvandan akan kan, savaş sorununu ve şiddetin yol açtığı sembolizmleri gündeme getirir. Yeryüzüne ve tahıllara gönderme, örneğin, seçilen kurbanın [*victime*] statüsü veya tahılların ritüeldeki işlevi gibi kurban ediminin farklı yönleriyle ima edilir.

4. Son yönelim, kurbanı, kurban sunma ile avlanma, savaş yapma veya toprağı ekme ile arasındaki ilişkiyi karşıtlık ya da tamamlayıcılık üzerinden anlatan bir dizi anlatıdaki mitsel işletici olarak ele alır. Örneğin, Herakles'in serüvenlerini bu şekilde gözlemleyebiliriz: Herakles bir canavar katilidir, ama aynı zamanda et yeme konusunda o denli doymak bilmez bir iştaha sahiptir ki boyunduruk altında bir öküzü çalacak kadar ileri gider; başka bir yerde ise onu Mısırlıların kana susamış kralı ve insanların en dindarı Busiris tarafından düzenlenen yamyam kurban törenlerinin ortasında, bu kez çetin bir kurban olarak, buluruz.

*

Eylemlerle ifade edilen ve hatırlanmayacak kadar eski zamanlardan beri yeme alışkanlıklarında taşınan kurban sistemi, açık ve net bir analizden kaçınır. Bu, ortak bilgiye dayanır ve Yunanlar bu bilginin muhtelif terimlerini yalnızca itiraz seslerinin yükseltildiği ve duyulduğu marjinal çevrelerde formülleştirme ihtiyacı duymuştu. Orada bulunan ret ve çarpıtmalar, sanki kırık bir ayna aracılığıyla, gizli, zımni bir sistemin ana hatlarını izlememizi sağlar.

Bir zamanlar (Yunan gizemciliğinin iki ana yönelimi olan) Orpheusçu ve Pitagorasçı çevrelerde bir tür vejetaryenliğe doğru belirgin bir eğilim olduğu ortak bir kabul idi. Bu tarikatçı çevrelerde etli yiyeceklerden kaçınmanın sadece tüm yaşam biçimlerine saygıdan doğduğu düşünülüyordu. Burada çifte hata yapılıyor. Bu, bir yandan, vejetaryen olmayanların davranışlarında kurbana yapılan atfı yanlış anlamak ve dolayısıyla etten kasıtlı olarak ka-

çınma ile ortaya çıkan kırılmayı hafife almak anlamına geliyordu. Bu, diğer yandan, sıradan ve anlamsal olarak yoksullaşmış bir akıl yürütme çizgisini izlemek ve Pythagoras mutfağının "vejetaryen" teriminin ilettiğinden daha incelikli olduğunu unutmak anlamına geliyordu. Tarikatçı çevrelerin beslenme kuralları, gerçekte, her itiraz türünün koordinatlarını ortaya koyar ve her birini egemen politik-dinî sistem ve gizemci hareketin eşzamanlı yönelimlerine göre konumlandırır.

Bu yüzden Sâfiler [*les Purs*] olarak adlandırılan en katı Pitagorasçılar, tüm etli yiyecekleri reddeder ve sadece kanla lekelenemeyecek sunaklara saygı gösterir. Avcıların yanı sıra aşçılar veya kasaplarla tüm temastan kaçınırlar. Bu çevrede tanrılara sunulan kurbanlar yalnızca sunaklarında yakılan tahıldan yapılmış kekler, bal petekleri ve tütsüdür. Ancak, herhangi bir kanlı kurbanı reddeden Pythagoras'ın takipçilerine ek olarak, daha incelikli bir rejimi benimseyenler vardır: Bunlar kuzu eti ve bir çeki öküzünün etini yemeyi reddetseler de bir parça domuz eti veya bir dilim oğlak yemeye istekli olabilirler. Aslında, iki Pythagorasçı grup arasındaki ayrım, sadece yemekle ilgili seçeneklerin atıfta bulunduğu politik-dinî düzende anlaşılabilir. Et yemeyi reddetmek sadece diğerlerinden farklı davranmak değil, politik dindeki en önemli eylemi icra etmemeye karar vermektir. Bu vejetaryenlik denilen şey, "dünyayı terk etmenin"[16] özellikle etkili bir yoludur. Kentte ritüel kurban pratiği ve gizemci çevrede beslenme davranışı karşıt terimlerdir. Dolayısıyla, iki tür Pythagorasçı arasındaki fark onların ilgili "politik" konumlarıyla bağlantılıdır. Birincisi terk etme yolunu seçmiştir: Çilecilik, ruhun melameti, et ve kanla olan herhangi bir ilişkinin inatçı reddi. Kentin reformu ve kurtuluşu ile uğraşan diğerleri, dünyevi

16 Kavram Hintçilerden gelir: ilk olarak Louis Dumont, *Homo hierarchicus: An Essay on the Caste System*, s. 146-51; ve sonra M. Biardeau ve Ch. Malamoud, *Le Sacrifice dans l'Inde ancienne* (Paris, 1976).

beslenme pratikleri ile uzlaşır ve et ile et olmayan arasındaki ayrıma dayanan bir sistem geliştirir: Buna göre, etli yiyecek statüsünü öncelikle çeki öküzü ve sonra koyunlar üstlenir; küçük kurbanların yenilebilir bölümleri ise etsiz yiyecek olarak kabul edilir. Tarikatın ahlâkçıları, öküz ve koyun dışındaki kurbanlar durumunda, etin kalp ve rahim ile başladığını belirtir. Diğer ilahiyatçılar ve ritüel uzmanları, en yaygın kurban hayvanları olan keçi ve domuzun et özelliklerinden yoksun kaldığını, çünkü her ikisinin de tanrıların insanlara ayırdığı yiyecekleri yemekten suçlu olduğunu açıklar; keçi Dionysos'un asmasında otlamış ve domuz Demeter'in hasadını tahrip etmiştir.[17]

Orpheusçulukta, Pythagorasçı pozisyonda bulunan dünyanın bu terki ile kentin kurtuluşu arasındaki gerilim yoktur. Orpheusçu yolu seçen kişi, Orpheus'un sesi insanlara her canlı öldürüldüğünde, her ruha sahip bir varlık yok edildiğinde, bir cinayetin (*phonos*) meydana geldiğini yazılı olarak bildirdiğinden beri gezginliğe ve kentinden kopuk yaşamaya mahkûm olan marjinal bir bireydir. Artık, insan toplumu cinayet üzerine kuruludur; kan dökme ile yaşar. Suç bir kurumdur. Canlılar birbirlerini yer; yasal yamyamlık hüküm sürer. Kentin sakinleri tanrılara tapındıklarını ve onların sunaklarını onurlandırdıklarını hayal ederken, baba oğlunu yer ve oğul anne babasının kesilmiş kafalarını kemirir. Kentin beslenme düzeni, insanlığın ataları olan Titanların çocuk Dionysos'u yiyerek kurduğu yamyamlığı evrensel kılar.

Orpheusçu tavrın radikalizmine, kentin tanrılar ve hayvan dünyası, Doğa ve Doğaüstü ile ilişkilerine dair resmî ilahiyat ve kentin "ortodoks" söyleminin sistematik bir eleştirisi eşlik eder. Orpheusçu takipçilerin kozmogonileri, teogonileri ve antropogonik uğraşlarıyla birlikte tüm nazari düşünceleri, politik-dinî dünyanın baskın düşüncesi ile Hesiodos ve Homeros'un resmîleşmiş

17 Bkz. "La cuisine de Pythagore," *Archives de sociologic des religions* 29 (1970): 141-62; Detienne 1972, 71-114.

görüşüne karşıt ve Prometheus ile ilk kanlı ve besinsel kurbanın Hesiodosçu açıklamasında bulunan değer sisteminden tamamen kopuk olarak gelişir. Zira Zeus ve insan arasında belirsiz bir arabuluculuk rolünde olan Prometheus ile, taraflar arasındaki anlaşmayı mühürlemek için sunulan bir kurban esnasında, ilişkinin mesafeye dayandığı bir dünya kurulur. Ayrım beslenme düzeyinde açıkça belirgindir: Tanrılar kömürleşmiş kemiklerin dumanını ve alevlere atılan otların güzel kokusunu alırken, insanlar Prometheus'un kurban ettiği öküzün etli kısımlarını alır.

Orpheus'un takipçileri tarafından yapılan eleştirilerde görüldüğü gibi, kentin tüm kurban pratikleri için zımni referans noktası olan bu kurucu mit aracılığıyla, et yeme, tam da bu yeryüzü dünyası ile ilahi güçlerin dünyası arasındaki iletişimi vurgulayan bu harekette, tanrılar ve insanlar arasındaki mesafeyi açar. Bundan böyle her kurbancının eylemleri şunu hatırlatacaktır: İnsanlar bozulacağı kesin olan eti yemek suretiyle açlık ve ölüme mahkûm olurken, tanrılar (kurban ateşi alevlerinin ilahi güçler için ayrılmış üstün besine dönüştürdüğü bozulmaz maddeler olarak) güzel kokulu dumanın ayrıcalığından keyif alır. Bu değer sistemi, Orpheusçuluğun insanlar ve tanrılar arasındaki mesafeye köprü kurma ve ilksel bir birlik zamanına geri dönme niyetinde hem reddettiği hem de açığa çıkardığı "politik" mutfağın temelini oluşturur. Orpheus, sadece bal veya tahıllar gibi tam anlamıyla arı olan yiyecekler –Orpheusçu ayinin tanrılara yönelik aromatik dumanları listelediğinde, anılan her bir güç için belirlediği gıdalara benzer yiyecekler– tüketerek, tanrıların yanı başındaki yukarı yoldan kaçmayı seçer.[18]

Dionysosçuluk da, en azından ana yönelimlerinin birinde, aynı çerçevede tanımlanır. Gerçekten de vahşi bir hayvan gibi avlanan ve tamamen çiğ olarak yenen bir canlının parçalanma-

18 Detienne 1977, 163-217.

sı olarak *omofaji*, Prometheus'un kurbanı ile tanımlanan ve şiş ve kazan kullanımının belirlediği davranış kuralları tarafından dayatılan insanlık durumunu reddetmenin bir yolundan başka nedir? Dionysos'un müritleri çiğ et yemek suretiyle, politik-dinî durumdan kaçmak için vahşi hayvanlar gibi davranmak ve, kelimenin tam anlamıyla, *vahşileşmek* ister. Fakat arzularına bu kez aşağı yoldan, hayvanlığın yanı başından ulaşırlar.

*

İhlaller sistemin büyük yasaklarına ilişkin sınırlarını ortaya çıkarıyorsa, yalnızca içsel kısıtlar sistemin dayanaklarını açığa çıkarmamıza ve işlemlerini açıklamamıza izin verir. Et politik kurbanda birincil öneme sahip olduğu için, hayvan dünyasıyla olan ilişki temel bir rol oynar. Buna karşın Pythagoras efsanesinden bir ayrıntı, Krotonlu filozofun avcılar ve aşçılar için hissettiği hoşnutsuzluğu gösterir: Her ikisi de eşit derecede menfurdur, çünkü aynı suçlu türüne aittirler.[19] Kasıtlı olan bu karışıklık insanlar ile hayvanlar arasındaki ilişkilerin tümünü sorgular. Kentte, Yunanların *mageiros* dediği aşçı ayrılmaz bir şekilde hem kasap hem de kurbancıdır. Öte yandan, yemek pişirmek asla avla karıştırılmaz. Genel bir kural olarak, vahşi hayvanlar asla tanrılara sunulmaz. Dionysos'un devrilmesi büyük ölçüde bu bağlamda görülebilir. Kent vahşi hayvanlara savaş açar, ancak sadece evcil türleri kurban eder ve tüketir. Yunanlar hayvanlar alemini ikiye ayırır: Neden olabilecekleri zarardan ötürü avlanan hayvanlar ve insanların kendilerinden bekledikleri hizmetler nedeniyle korunanlar. Aristoteles'in sistemleştirdiği resmî ahlâk, insanların hayvanları kendi amaçları için kullanmaları gerektiğini ve bundan vazgeçmeleri halinde hayvanî bir yaşam sürme gibi büyük bir tehlikeyle karşılaşacaklarını öğretir.

Dahası, bazı hayvanların verdiği hizmetler sadece insanlardan "büyük uzaklıktaki" konumlarını vurgulamak için tanınır.

19 Eudox. ap. Porph. *V. Pyth.* 7.

Hesiodos'un zamanından itibaren hayvanlar alemi, adaletten de adaletsizlikten bihaber akıldışılığın krallığıdır. Dolayısıyla, insanlar, çiğ yiyecek yeme pratiğinden, birbirlerini yiyip bitirmelerine neden olan *allelophagia*'ya kadar, şiddetin hâkim olduğu varlıklarla resmî bir ilişki kuramaz. Sadece öküz, koyun, keçi ve domuz gibi (üremeleri insanlar tarafından kontrol edildiğinden en çok evcilleştirilmiş olan) bazı türler, Aristoteles'in dediği gibi, "insanın iyiliği için var olurlar" ve insanın işlerine yardımcı olmak için yeryüzünde vardırlar.[20] Kurbanlık hayvanları sağlayan bu türlerdir.

Kentin tesis ettiği tüm ritüel eylemler, evcil hayvanlar ve diğerleri arasındaki mesafe ile birlikte kasap-aşçı ve avcı arasındaki farkı korumayı amaçlar. Dahası kurban töreninde, sanki en baştan herhangi bir cinayet suçunu inkâr etmek gerekiyormuş gibi, şiddeti önemsizleştirme arzusu vardır. Kurban olarak seçilen hayvan, bir alay içinde belirgin bir kısıtlama olmaksızın müstakbel davetlilerle aynı hızda sunağa doğru götürülür ve ritüel, hayvanın rızasını bir baş işareti ile almaya özen gösterir. Olağan usul kurbanlık hayvanı arı su ve yeryüzünün meyveleri ile temas ettirmeyi amaçlar, ancak aniden ve sürpriz bir şekilde: Soğuk su hayvana sıçradığında hayvan ürperir; ve tahıl duşu kafasına dokunduğunda, kafasını sağa ve sola sallar; bu Yunanlar arasında bir anlaşma işaretidir. Delphoi müfessirleri, kurbanın ürpertilerinde onun arı, sağlıklı ve "ruhen ve bedenen"[21] bir bütün olduğunun kanıtlarını okuyacak kadar ileri gitti. Aynı tapınağa bağlı bazı yasacı gelenekler, hayvan ile tahıllı yiyecekler arasındaki ilişkinin belirsizliği konusunda ısrar eder. Delphoi'daki kehanet (bu büyük, her zaman aktif olan mezbaha) muhtemelen hayvan nüfusunun artışıyla tehdit edilen yeryüzünün bitki ve

20 Detienne 1977, 140-42; Urs Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike* (Amsterdam, 1977), 100-161.

21 Plut. *Def. orac.* 437b.

meyvelerine yardımcı olmak için ilk kurbanların öldürülmesini teşvik etmişti; ancak bir canlının kanını dökme korkusu, hiçbir adaletsizliğin işlenmediğine inanmak için, dökmelik sunu anında hayvanın rızasının bir işaretini aramaya yol açmıştı. Tersine, bazı hayvanlar sunağa doğru ilerlemeyi reddettiğinde veya daha nadiren, genellikle birbirlerini öldürmek için kendiliğinden ileriye doğru atıldıklarında, kurban ritüeli, onu avlanma veya savaş sahasına taşıyan özelliklerce saptırılır ve bozulur.[22]

Kurban, genel bir kural olarak, belirsizlikle yüklü tüm kelime ve jestlerde görüldüğü üzere, tedirgin bir ihtiyat ortamında gerçekleştirilir. Böylece Kos kökenli kutsal bir yasada, Hestia için amaçlanan kurban sadece rızasını belirtmişse, yani başını eğmişse (*hypokyptein*) kurban edilir.[23] Şimdi, burada rıza anlamına gelen bu fiilin başka iki anlamı daha vardır. Bu, yakarma dağarcığından gelen bir terimdir; hayvan kendisini Zeus'un koruması altına koyarak yakarıcı duruşunu alır. Benzer şekilde, bir boyun eğme yüklemidir: boyunduruğun altında eğilmek. Burada bağ imgesini açmalıyız. Yunanistan'da, tanrılara adanan besi hayvanlarının tapınak sınırları içinde serbestçe dolaşmasına izin vermek âdettir. Böylece hayvan *aphetos*,[24] "serbest," olarak adlandırılır. Tüm bağlardan ve elbette insan için çalışmaktan muaftır. Evcil türlere ait olmayı bırakmaz, ancak artık ehlileştirilmiş değildir ve boynu çeki hayvanını simgeleyen boyunduruğu bilmez. Kurban ritüeli, kurban sanki boyunduruk altına girmek (*hypokyptein*) için kendi kendine gelmiş gibi, kurbanın başını eğdirerek, kurbandan bu denetimli özgürlüğün zımni fedasını elde etmiş gibi yapar. Bu onay elde edildiğinde, hayvana (sığır olması durumunda boynun tabanına bir darbe ile) vurulur, ancak her zaman sürpriz ve kurbana uygulanan şiddetin görünmesinden mümkün olduğunca

22 Plut. *Quaest. conv.* 729f vdd.

23 Örneğin, Paus. 4.13.1.

24 *LSG*, no. 151, 1 vdd. Farklı anlamlar için bkz. *LSJ* s.v.

kaçınacak bir şekilde. Aynı nedenle, kanı akıtan bıçak prensipte bir sepete, tuzla karıştırılmış arpa tanelerinin altına, saklanır.[25] Bu dört unsurdan (et, su, tahıl ve tuz) farklı sembolik figürler ortaya çıkar: Bunlar, örneğin, tahılların bazen çakıllarla, bazen de meşe yapraklarıyla değiştirildiği ritüeller ve mitsel anlatıların dolaylı yoluyla tespit edilebilir. Böylece, ancak başka bir düzeyde, bir Argos cenaze töreninin işlemlerini düşünebiliriz. Ölümle lekelenen yangın söndürülmelidir ve yas tutan akrabalar sadece tahılların dolayımıyla et yemeye devam edebilir. Kurban etinin bir parçasını elde etmek için ailenin bunun karşılığında eşit miktarda tahıl getirmesi gerekir. Ancak bunun ardından, yas sırasında askıya alınan kurban pişirmenin yeniden başlamasını kutsamak için komşuların ocağından saf bir ateş alınabilir.[26] Tahıllar, et ve ateşten önce gelir ve onlara delalet ederler, çünkü güneşin parlaklığıyla doğal olarak pişmişlerdir. Tahıllar, hayvan etinin ikamesi olabildiği gibi, ocağın pişirme eyleminin de habercisi olabilir.

Hayvanın bedeni, derisi soyulduktan sonra, kesim aşamasına geçer: Bu süreç canlıya benzer olarak düşünülen iç kısmın, dış kısmın aksine, ikiye ayrıldığı bir modele göre düzenlenir. İlk olarak iç organlar ile etin geri kalanı arasında bir karşıtlık vardır: göğüs ve üst karın boşluğundaki organlar (karaciğer, akciğerler, dalak, böbrekler ve kalp) kanla dolu olan ve kanın ürünü oldukları kısımlardır. Ancak iç kısımlar içinde başka bir ayrım daha yapılır: yukarıda sayılan organlar ile alt karın boşluğundaki organlar, yani mide ve bağırsaklar.[27] Ritüel, göğüs ve üst karın boşluğundaki organlar ile tüketilecek et arasındaki ayrım üzerinde iki şekilde

25 Humborg, s.v. *kanoûn. RE Suppl.* B. 4 (1924), c. 867-75; Rudhardt, 259-61; J. Schelp, *Das Kanoûn. Der griechische Opferkorb* (Wurzburg, 1975), 23-25.

26 Plut. *Quaest. Gr.* 24.296f-297a.

27 Bu konuda, krş. Guy Berthiaume'nin çalışması ve ayrıca J.-L. Durand'ın bu kitaptaki yorumları, 100-104.

ısrar eder: kronolojik sıra ve pişirme yöntemleri. Göğüs ve üst karın boşluğundaki organlar, kurban töreninin ilk aşamasında şişler üzerinde kızartılır ve kurban töreninin tam katılımcılarının oluşturduğu iç halka tarafından hemen oracıkta sunağın yanında yenilir. Kazanda kaynatılan but ve bacaklar ise ya daha büyük bir ziyafet için ya da bazen uzak mesafelere dağıtım için ayrılır. Mide ve bağırsaklara gelince, sosis olarak hazırlanan bu organlar kurban yemeğinin çeperine yerleştirilir.

Kızartmanın ardından haşlamanın gelmesi gerektiğini dikte eden kural o kadar kısıtlayıcıdır ki, (haşlandıktan sonra kızartılan) Dionysos'un Orpheusçu açıklaması, bu kuralı tersine çevirerek, başka yerlerde açık olan bir kültürel tarihe meydan okumaya teşebbüs eder: Buna göre, insanlık "daha kötüden daha iyiye" giden yolda, haşlanmış yemekler sanatını öğrenmeden önce kızartılmış et yemiş olmalıdır.[28]

Yemek pişirme eylemlerinin sadece öldürme ve kesim işlerinin bir uzantısı olan bir ritüelde, kurbancı hem kasap hem de aşçıdır. Yasaya göre, her kurban sunan [*sacrifiant*] bu işlem dizisini yürütmeye ehliyetlidir. Öldürme ya da kesme özel bir teknik bilgi gerektirmediği gibi rahip erdemleri de gerektirmez. Ancak, MÖ 5. yüzyıl ve sonrasındaki sosyokültürel gerçeklikte, kurbanın farklı işlemleri bir kişi tarafından üstlenilir: İşlevsel adı kurbanların kesimi, et satışı ve etli yiyeceklerin hazırlanması arasındaki örtüşmeyi gösteren *mageiros*, yani kasap-aşçı-kurbancı. Bir tapınağa bağlı olan veya üzerinde anlaşılan bir maaş karşılığı yıllık bazda tutulan ve genellikle kamusal olan bu görevli, şüphesiz, büyük ölçüde kentleşmiş ve demografik olarak gelişmiş bir toplumda kurban kesimine verilen öneme bağlıdır. Sofra arkadaşlığına yönelik kurbanlarda, *mageiros* genellikle aşçının yanı sıra kasaptır; ve bu iki rolün bitişikliği, kurbanlık hayvan sunusunun

28 Detienne 1977, 174-82.

ne ölçüde bir birlikte yemek yeme şekli olarak görüldüğünü ve uygulandığını gösterir. Bu sistemin otoritesi, kasabın eylemlerinin kurbancının eylemlerine uyması gerektiği gerçeğinde görülebilir. Başka bir deyişle, tüm yenilebilir etler kurban amaçlı bir öldürmeden kaynaklanmalıdır. Kurallar aslında dükkanlarda satılan etin ne kurban edilmemiş hayvanlardan ne de kurban edilemeyen hayvanlardan gelebileceğini belirtir. Kusurlu kurbanlar sunaktan uzak tutulduğu gibi, hastalık veya yaşlılıktan ölen ya da vahşi hayvanlar tarafından öldürülen hayvanlar, ritüel olarak yenebilen etler dairesinden dışlanır.[29]

Aşçı rolü *Mageiros* tarafından üstlenilen üç rolden şüphesiz en tanıdık olanıdır. Ateşi yakmak, masayı düzenlemek, hamuru yoğurmak, tuzu, sirkeyi veya kekiği hatırlamak: Tüm bunlar aşçı tarafından ya kurban masasının ön tarafında, herkesin gözü önünde ya da kamusal alanda, kalabalık pazaryerindeki dükkanında, eti kesen kasabınki kadar az gizemle gerçekleştirilen sıradan hareketlerdir. Bu üç rolün en az tanıdık olanı kesinlikle *mageiros*-kurbancının görevidir. Kurbanın kapladığı alan daraldıkça onun profesyonel profili de küçülür gibidir. Kurban kesiminin dar sınırları içinde, *mageiros*, kurban sunanların kurbanlarını ritüel olarak öldürmek ya da öldürebilmek için kullandığı bir "araçtan" daha fazlası olmadığı noktaya varana dek fark edilmez hale gelir.

Guy Berthiaume'nin belirttiği gibi, hem kurban sunan hem de kurbancı olanı, kan akıtmayı bir astına devreden kişiden dilsel düzeyde ayırmak imkânsızdır. Başka bir deyişle, *mageiros* bir kurban töreninde bulunduğunda, ölümcül darbeyi vuran kişinin o olduğu

29 Yine bkz. G. Berthiaume'nin çalışması. [Kitabın İngilizce edisyonunda çevirmen şu notu eklemiştir –ç.n.: "Henri Hubert ve Marcel Mauss'un *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*'de (1899), kurban sunan (*sacrifiant*) ile kurbancı (*sacrificateur*) arasındaki ayrımı takiben: İlki kurbanı sunar, fakat kurban sunusunu yürütmesi için bir ritüel uzmanını, yani ikincisini, tutabilir."]

asla söylenemez. Burada ayrımların bulanıklaşması esastır. Zira bu şekilde gizlenen şey çıplak şiddet eylemidir; kurbanı balta veya bıçakla vurup öldüren kişinin hatları ya da belirgin yüzü karanlıkta kalsa sanki daha iyi olacaktır. Bu bir tür "dağ gelinciği oyunu" mudur? Gerçi Bouphonia gösterisinden ("Öküzü Kim Öldürdü?" hikâyesi) daha az dramatik bir oyundur: Bu gösterinin sonunda "Bıçak" suçlunun gözden kaybolmasına ve tüm suçluluk hislerinin yitip gitmesine olanak tanır ve sahnede huzur içinde etçil diyetlerinin başına oturmuş sofra arkadaşları halkasını bırakır.[30] Tıpkı çeki öküzünün dramasında olduğu gibi, *mageiros* tarafından şekillendirilen kurban sistemi beslenme amacına yönlendirilir ve sanki kentin kurban mekanizmasının tam kalbinde, ötedeki Yunanlar –*mageiros*'ları avcılarla karıştırıp onları katil oldukları için, aletler, kan döken silahlar, ile özdeşleştikleri için suçlayan Pythagoras'ın takipçileri– tarafından yapılan suçlamaları duymayı reddetme yatıyor gibidir.

Katili, her kurbancıda saklı olan *sphageus*'u,[31] kınamak için sadece protestocuların haykırdığı bu dünyada, Delphoi'daki tapınağın merkezinde bir tanrıyı, daha doğrusu bıçağı öven ve kendisini pala kuşanmış hizmetkârlarla çevreleyen arındırıcıyı, bulmak tuhaftır. Homerosçu *Apollon'a İlahi* bunda ısrar eder. Giritliler, tanrının Krissa'ya doğru yönlendirdiği gemiden indiklerinde, karınlarını doyurmadan önce ilk yaptıkları iş bir sunak kurmak, üzerinde ateş yakmak ve beyaz bir arpa olan *alphita leuka*'yı adamaktır. Bu yerde Apollon sadece dökmelik bir sunuya sahip olacaktır. Ancak tapınağın kurulacağı kayaların ortasına ulaştıklarında, ne asma ne de mera bulamamaktan rahatsız olan

30 Krş. J.-L. Durand'ın yorumları, "Yunan Hayvanları," bu kitapta 3. bölüm, "Parçalanan Beden" başlıklı kısım; resimlerde "bıçağı ve sunağı kana bulayan eylem asla gösterilmez."

31 Örneğin, Kos'ta teknik bir terim olan *sphageus* (*LSG* 15, 40-41), öküzü kesmek için seçilen habercilerden biri, *kērykes*, için kullanılır. Casabona (174-80) *sphagē*'nin politik çağrışımlarına dikkat çeker: iç savaşın kışkırttığı bir katliam.

denizciler, Apollon'un onlar için güzel bir masa ve bolca et müjdelediğini duyar: "Her biriniz bıçağını sağ eline alsın: Bıçak kurbanları kesmeyi durdurmayacak."[32] Okçu'nun tapınağında birden fazla endişe verici figür vardır. İlk olarak Ziyafet'in (*Daitas*) oğlu Bıçak (*Makhaireus*): Bu, Neoptolemos'un kötü macerasından Ezop'un sefil sonuna kadar, Delphoi'daki kurbansal ortam hakkında çok şey söyleyen bir eşleşmedir.[33] Kuşkusuz, hiçbir yerde, herhangi bir tapınağın ortasında, kurban silahı daha açık bir şekilde övülmez: Pyla'da (Kıbrıs)[34] ve dünyanın göbeği Phokis'teki Apollon *Mageirios* ve *Lakeutes* (kurbancı ve kâhin) tapınağı yakınlarında bulunan ve kurbancı olarak sunulan sadık hizmetkârların gerçek insan boyutlarına sahip heykellerinin kemerlerinde takılı olan pala, *makhaira.*

Sofra arkadaşlığını içeren yemek bölüşüm ile başlar. Hem etin kesiminde hem de dağıtımında iki sistemin rekabet ettiği görülmektedir. İlki imtiyaz (*geras*), et imtiyazı üzerine odaklanır. Değerli parçalar (but, arka çeyrek, omuz ve dil) kentin rahibine, kralına ya da yüksek yetkililerine verilir. Bu durumda, kasabın sanatı kurbanı doğal eklemlerinden bölmek ve uzuvları birbirinden ayırmaktır.[35] Buna karşılık, Homerosçu "eşit parçalarda yemek"[36] modeline karşılık gelen diğer sistemde, hayvan, görünüşe göre, tamamen kura ile dağıtılan eşit ağırlıktaki parçalara bölünür.[37] Ancak daha sonra destanın aristokrat toplumunda, iki

32 *Hymn. Hom. Ap.* 510-35.

33 Burkert 1972, 136; G. Roux, *Delphes. Son oracle et ses dieux* (Paris, 1976), 88-89; ve özellikle Gr. Nagy, *The Best of the Achaeans* (Baltimore, 1981), böl. 7, "The Death of Pyrrhos." Krş. aşağıda, s..

34 S. Besques, "L'Apollon *Mageirios* de Chypre," *Revue archéologique* 8 (1936): 3-11; O. Masson, "Kypriaka," *BCH* 90 (1966): 1, 10-24.

35 Pl. *Phdr.* 265e; *Plt.* 287c.

36 B. Borecky, *Survivals of Some Tribal Ideas in Classical Greek* (Prag, 1965), 9-30.

37 L. Robert, *Le Sanctuaire de Sinuri* (Paris, 1945), 49-50 ve G. Berthiaume'un çalışması.

sistem, birbirlerini dışlamak yerine birleşir. Belirli bir *onur* ya da *itibar* sahibi kişi ya da kişilere verilen değerli parça veya parçalar alındıktan sonra, kurbanın geri kalanı kentin belli bir *isonomik* ideolojisine uygun olarak eşitlikçi bir şekilde dağıtılabilir.[38] Ritüelde et önünde eşitlik ritüeli iki şekilde belirtilir: İlk olarak, her biri kentin dairesel mekânı içindeki yurttaşların hakları gibi ikame edilebilir olan şişler ya da et payları için uygulanabilen kura ile. Fakat eşitlik kurban süreçleriyle de ortaya çıkabilir: Örneğin, tüm Kos toplumu yurttaşları tarafından Zeus'a sunulan kurban edimi için yapılan kurban [*victime*] seçiminde olduğu gibi. Her bir alt grubun tüm topluma sunduğu ve Zeus *Polieos* rahibinin kararına teslim ettiği hayvanlar arasından seçilen kurban, kentin ocağı *Hestia*'nın önüne,[39] yani dairesel mekânın kalbinde ve her konuktan eşit uzaklıkta, ortak şeylerin yerleştirildiği orta noktaya, *meson*'a, getirilir: Her yurttaş bu noktaya göre birbiri yerine ikame edilebilir bir konumdadır. "Ortaya konmuş" hayvan eti, sadece eşit bir dağılımın nesnesi olabilir; burada konukların her biri tarafından yenilen parça, beslenme ve kurban düzeni çerçevesinde, yurttaşlar halkasına dahil olmasından ve prensipte diğerleriyle aynı konuşma ve erk kullanımı haklarına sahip olmasından doğan politik haklar payını kutsar. Burada yine, beslenme pratikleri kurbanın politik dokusunu ve bununla ilgili sosyal ilişkilerin türünü yansıtır.

*

Kurban süreçlerinin sosyal ve dinî eylemler, pratikler ve sembolizmler ağı içindeki yerlerine dikkat edilerek antropolojik bir perspektiften incelenmesinin en bariz sonuçlarından biri, özellikle dinî bir düzende özerk bir kurum olarak kurbanın işlevini açıklamak için önerilen modellerin uygunluğunu sor-

38 Plut. *Quaest. conv.* 2.10.642f-643e ve Laurence Kahn'ın analizleri, *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication* (Paris, 1978).

39 L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique* (Paris, 1968), 382-402.

gulamaktır. Böylece, yüzyılın başında, Henri Hubert ve Marcel Mauss, dünyanın başlıca kültürlerindeki kurban pratiklerinin karmaşıklığını ve çeşitliliğini açıklamayı amaçlayan bir teori önermeyi amaçlayan *Essai sur le sacrifice*[40] başlıklı makalelerinde, kurbanın merkezi mekanizması olarak kurbancı ve tanrı arasında aracılık rolü oynamaya çağrılan bir kurban aracılığıyla kutsal ve kutsal-dışı arasında çift yönlü iletişim sürecini öne sürerler. İki kutup iki tamamlayıcı süreçle birleşir: Biri kutsallaşma ile kutsal-dışından kutsala giderken, diğeri kutsal-dışına çıkma ile ters yönde ilerler. Bu öyle bir dereceye varır ki, kurban edimi esasen, seçilen kurbanın [*victime*] birbirinden ayırırken aynı anda birleştirebildiği iki ayrı alan arasında bir ilişki kurmaya yönelik olarak görülür. 1958'de Jean Rudhardt'ın analizi,[41] kutsal ve kutsal-dışı arasındaki salınımı ile birlikte Mauss modelinin ne kurbancının ne de kurbanın [*victime*] herhangi bir zamanda dünyayı terk ettiğine inanmayan Yunanlar için yetersiz olduğunu gösterdi; bunun yerine bir sosyal grup veya politik topluma katılım kurban pratiğine resmî onay verir ve karşılığında grubun bütünlüğünü ve ilahi güçler nezdinde toplum imajını doğrulayan bir şey elde eder.

Ancak Mauss'un teorisi, Robertson Smith'ten Ernst Cassirer'e kadar üniter bir kurban figürü üreten ve bunu o zamanlar kabul edilen Din tanımının kalbine yerleştiren büyük girişimin sadece bir bölümüdür. Eğer totem meselesi insan ve bitki dünyası arasındaki sınır sorununun yanı sıra, insan ve hayvan arasında bir toplum biçimini koruduğu için bazı kurban ayinlerine atfedilen erdemlerle ilgili huzursuz sorulara yol açmamış olsaydı, 1885 ve 1920 arası aynı dönemde totemizmin uyandırdığı yanılsama

40 1899'da *L'année sociologique*'in ikinci cildi olarak yayımlanmış ve bilahare M. Mauss, *Oeuvres*, cilt 1, *Les fonctions sociales du sacré*, ed. V. Karady (Paris, 1968), 193-307'de yeniden basılmıştır.

41 Rudhardt, 295-96.

o kadar da tam olmazdı.[42] Dionysos gibi bir tanrı, hayvan ve insan formu arasında gidip geldiği ve Yakın Doğu'nun eski tarım temelleri ile yeni kurtuluş dinleri arzularının kavşağında olduğu için, geçen yüzyılın sonunda tüm entelektüellerin düşüncesinde önemli bir rol oynadı. Bu entelektüeller "yaban halklara" atfedilen vahşi ve aykırı ritüeller ile ahlâki değeri ve ruhani amacı Din alanıyla bağlantılı olduğu konusunda hiç şüpheye mahal vermeyen ortak toplumsal ilişki biçimlerini birbirinden ayırmaya özen gösterdiler. Robertson Smith ve Semitik dine dair antropolojik analizinden, Kutsal Kitap dünyasıyla başlayan ve Hıristiyanlığın sınırına ve hatta Cassirer'in Yeni Kantçı felsefesinde batı Aklının ruhaniliğine giden bir yol açılır. Kuşkusuz, kurban, Hıristiyanlık dünyasında uzun zamandır Dinin mihenk taşı işlevi gören ve etkinliği yolculuk anlatılarında tekrar tekrar onaylanan bir kült eylemidir. Lafitau 1724 yılında şöyle der: "Kurban, Dinin kendisi kadar eski ve Dine tabi olan Milletler kadar yaygındır, zira içlerinde Kurban'ın âdet olmadığı ve aynı zamanda Dinin bir kanıtı olmadığı hiçbir millet yoktur."[43] Ancak, kurbana teorik bir statü atfeden şey on dokuzuncu yüzyıl ortalarında bir dinler biliminin gelişidir. Hâkim olan bir bakış açısı vardır: evrimcilik. Ve dinin basit biçimlerinin bir tarihini üretmek için ortaya çıkan araştırma alanında, kendisine evrensel bir karakter atfedilen totemizm, tüm kurban eyleminin bir prototipi olarak görünür. Robertson Smith,

42 Levi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui* (Paris, 1962), 3-4. [Türkçesi: *Günümüzde Totemizm*, çev. Kasım Akbaş, Nora Kitap, 2018. -e.n.]

43 J.-Fr. Lafitau, *Les Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps* (Paris, 1724), 1: 163. Dahası, kurban her zaman insanların yiyecek için kullandığı ve bir şekilde onlar için yararlı olan hayvanlar ve bitkilerle ilgilidir. "İnsan her zaman en kıymetli olanı kurban etti." Hıristiyan kurbanı Brahmanların dininde bile bulunabilir: Kurban kalıntıları ve "Hintlilerin Tapınaklarında dağıtılan pirince Prajadam denir. Bu Hintçe kelime dilimizde 'ilahi lütuf' anlamına gelir ve bizim *Eucharistie* (Ekmek Şarap Ayini) terimiyle ifade ettiğimiz şeydir" (2: 126).

klan tarafından öldürülen totem hayvanının yenilmesinde ilk kurban biçiminin iki temel bileşenini tanır: ortak yemek ve kan ittifakı.[44] Robertson Smith'in, araştırmasında, "her şeyden önce Hıristiyan komünyonunu [*communion*] düşündüğü ve totemin yenilmesinde kurban edilen tanrının bir öncüsünü bulduğunu" keşfetmek için Salomon Reinach'ın Ekmek ve Şarap Ayininde [*Eucharistie*][45] totemizmin bir kalıntısı olduğuna dair yüksek sesli ifşasını beklemek gerekli değildi. Marcel Mauss, 1906'da,[46] tanrı*nın* kurban edilmesinin tanrı*ya* kurban edilmesinden sonra geldiğini anlayamayan totemik hipotezden uzaklaşırken buna dikkat çekmişti.[47] Fakat o zamanki berraklığı, kendi formülasyonlarındaki aynı düzenin saiklerini fark edememişti. Yine de, Mauss modeli, *kendini* kurban eden tanrının kurban sürecinin nihai biçimine işaret ettiğini şematik formda açıkça kabul ettiğinde bu saikler bariz olur. Bu noktada ısrar etmeliyiz. 1899 tarihli *Essai*'ye göre, eğer tanrı*ya* kurban önce geliyorsa ve bunun içinde bulunan feda nedeniyle toplumun kendisini oluşturduğu sosyal sistemin işletici prensibi ise, o zaman *kendini* kurban eden tanrı*nın* kurban edilmesi bölünmemiş fedanın en yüksek ve bir nevi ideal sınırını tanımlar.[48] Mauss açıkça ifade eder: "Tanrı*nın* kurban edilmesi dönüştürülmüş ve yüceltilmiş olarak Hıristiyan ilahiyatı tarafından korunmuştur."[49] Ve şunu ekler: Aslında, bugün bile Mesih'e işaret eden paskalya kuzusunda, bir tarım veya pastoral kurban ediminin tipik kurbanını [*victime*], Dionysos'un boğası gibi tanrısallaşmış bir kurbanı [*victime*] ya da "buğday ruhunu"

44 *Lectures on the Religion of the Semites*, 2. ed. (Edinburgh, 1894), 226 vdd.

45 S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, cilt 1 (Paris, 1905), 103; cilt 3, (Paris, 1908), 36; ve diğer eserleri.

46 M. Mauss, *Oeuvres*, 1: 12'de yeniden basılan metin.

47 A.g.e. 12-15.

48 A.g.e. 283-307.

49 A.g.e. 300.

simgeleyen başka bir hayvanı göremez miyiz?[50] Fakat ulaşılan bu nokta onu benimseyen teorinin altını oymaktan geri kalmaz. Zira, şüphesiz, eğer (kişinin elde etmek için kendini mahrum ettiği tanrı*ya* kurbanda, menfaat ve menfaatsizlik birbirine karışırken) tüm bencil hesaplar tanrı*nın* kurban edilmesinde ortadan kaybolmuş gibi görünüyorsa,[51] en gelişmiş kurban türünde –o olmaksızın Mauss modelinde hiçbir kurban sürecinin olamayacağı ara terim– kendini kurban eden tanrı kurbana ve nihai olarak kurbancıya karışıncaya dek silinir ve ortadan kaybolur.[52] Başka bir deyişle, Hubert ve Mauss'un önerdiği kurban analizi, kutsallaşma ve kutsal-dışına çıkma arasındaki gidip gelme kuralından muaf olan, ancak ayrıcalıklı konumu ilahi bir kişinin kurban edilmesinde yoğunlaşan bu aşırı feragate [*renoncement*] bağlı görünen bir kurban imgesiyle sonuçlanır. "Feda"ya [*abnégation*] ayrılan zafer (feda o kadar totaldir ki beraberinde akit ve komünyona dayalı olanın sonunu getirir) o kadar çarpıcı olmazdı, eğer ki Mauss'un teorisinde ulaşılan nokta aynı zamanda bir çıkış noktası olmasıydı: yani, dine ilişkin herhangi bir sorunun mutlaka baskın Hıristiyan zihniyetinin sınırladığı alanda ortaya konması gereken bir toplumda üniter bir kurban imgesi için tek olası yer.[53]

Fakat şüphesiz Emile Durkheim'ın eseri, *Les formes élémentaires de la pensée religieuse* (1910),[54] 1880 ve 1930 arasındaki dönemde kurban olgusu üzerine teorik düşünmeyi güdüleyen varsayımların en iyi ifade edildiği yerdir. Bünyesinde en ilkel toplumsal

50 A.g.e. 288.

51 A.g.e. 304-305.

52 A.g.e. 305.

53 Sonuca varmadan önce, *Essai*'de (300) şu cümle geçer: "Hıristiyan hayal gücü antik planlara göre inşa edilmiştir." Bu doğrudur, ancak sosyolog ve diğerlerinin hayal gücünün Hıristiyan planlara göre inşa ettiği de bir o kadar doğrudur.

54 Türkçesi: *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Eski Yeni Yayınları, 2011. -e.n.

düzenin en basit dinsel anlamla çakışıyor gibi göründüğü totemizm, 1910'da çoktan şüpheli olmaya başlamıştı;[55] ancak o sırada hiç kimse kurbanı sorgulamayı düşünmemişti. Herkes onu hem din hem de toplumun temel bir olgusu olarak görmeyi kabul ediyordu. Hatta bazıları kurban sunma içgüdüsünün insan doğasının bir parçası olduğunu söyledi.[56] Her halükârda, bunun kutsal eylemin mükemmel örneği olduğuna şüphe yoktu ve dinin kurucu unsurlarını analiz etmeye yönelik bir programda Alfred Loisy, tereddüt etmeden ona ilk sırayı verdi.[57] Hiç kimse kurbanın "gelişmiş dinlerde pozitif kültün temellerinden biri olmaya çağırılan büyük bir dini kurum" olduğundan şüphe duymaz.[58] Durkheim totemizme yöneldiğinde, bunun bir melez ya da farklı türleri bir araya getiren bir canavar olduğunu çok iyi bilir, ancak şunu da bilir ki, her ne kadar tuhaf da olsa, bireysel bir totem ya da kolektif bir totem tarafından çerçevelenen cinsel bir totem ile birlikte üçlü bir maske oluşturarak gizlenebilir. Sosyoloji okulunun kurucusu, aradığı şeyi –aralarında totemizmin ardından gelen dinlerin başladığı noktada zirveye ulaşan yüksek tepelerin bulunduğu kaba inançların bir karışımını– bulduğundan emin olmasaydı bu kadar cüretkâr olmazdı.[59] En ilkel dinî sistemin zaten ruhani düşünce ve yaşamın tüm ana unsurlarını içerdiğini göstermek için, argümanı inançlar aleminin ötesine, örgütlü eylemler ve pratikler seviyesine, kültün alanına taşımak gerekiyordu: Hegel'den kaynaklanan yoruma göre, tanrının egonun

55 Yine bu yıl A. A. Goldenweiser "Totemism: An Analytical Study" başlıklı makalesini yayımlamıştı, *Journal of American Folklore* 23. Krş. Levi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui* 6.

56 H. H. Pinard de la Boullaye, *L'Etude comparée des religions*, cilt 2 (Paris, 1925), 199.

57 Collège de France'ta dinler tarihi kürsüsünün açılış konuşması, 3 Mayıs 1909; *Essai historique sur le sacrifice* (Paris, 1920).

58 Durkheim, *Formes*, 480.

59 A.g.e. 422.

farkına vardığı ve karşılığında egonun tanrının farkına vardığı noktanın ta kendisi.[60]

Sahada bölünme açıktır: Bir tarafta negatif, diğer tarafta pozitif. Ve birincisi ikincisinden önce gelir ve onu tanıtır. Durkheim'ın çileci yol dediği şey budur: yasaklar, engellenmiş faaliyet türleri, yani rahatsızlık, perhiz, yoksunluk, acı çekme ve feragat etmeyi dayatmaya yönelik tüm pratikler kümesi.[61] Yol açıkça işaretlenmiştir: "Pozitif ibadet yalnızca insan feragat etme, feda etme, kendinden uzaklaşma ve dolayısıyla acı çekme konusunda eğitilmişse mümkündür."[62] Çilecilik negatif olarak belirtilen kültün aşırı büyümüş şeklidir. Ancak, bu durumda, negatif olan sadece Durkheimcı argümanda kuvvet ve canlılığını negatiflikten alan bir pozitifliğin ters yüzüdür; zira kültün pozitif yüzünü keşfetmeden önce bile "çileciliğin tüm insan kültürünün ayrılmaz bir parçası olduğundan"[63] ve diğergâmlık ve sebatkârlık olmadan din olamayacağından artık şüphe edemeyiz.

Bu uyarının ardından sadece en ilkel dinî sistemde (Durkheim'ın eserlerinde Arunta) tüm kurban unsurlarının nasıl düzenlenmiş olduğunu incelemeliyiz. *Intichiuma* gösterisine davetliyizdir.[64] Tırtıl klanıyla tanıştırılırız. Önemli bir halktırlar ve artık bir sürü ya da Pigmeler gibi "bireylerden oluşan istikrarsız bir kütle" değillerdir (Durkheim Pigmelere ilişkin insan toplumunu belirleyen özelliklerden herhangi birine sahip olup olmadıklarını merak eder).[65] Tırtıl klanı bir topluluk oluşturur; uygarlığı paylaşan bir toplumdur. Klanının kendi bayrağı vardır: Kendilerini duygusal olarak özdeşleştirdikleri bir hayvan olarak Tırtıl amblemi. Ve de

60 Bkz. Cassirer, 259.
61 Durkheim, *Formes*, 427-64.
62 A.g.e. 451.
63 A.g.e. 452.
64 A.g.e. 465.
65 *L'Année sociologique* (1913): 52-53.

Tırtıl klanının reisleri tarafından belirlenen bir bayramı vardır. İki aşamalıdır. İlki, hayvan türlerinin refahını temin etmeyi amaçlayan ve yasak ve çileci pratikler içeren törenlerdir: Klan halkı, totemin güçlerini canlandırmak için kanlarını akıtır ve totem türlerinin temsilcilerinin yenilmesini kendilerine sert bir şekilde yasaklar. İkinci aşama, kısıtlamaların kaldırılmasını içerir. Büyük bir tırtıl hasadı gerçekleşir ve hepsi bolca tırtıl yer. Merkezde reisin yemeği bulunur ve yemek sırasında kendisine türleri yeniden yaratması için ciddiyetle tükettiği hayvan örnekleri sunulur. Bu ilkel gösteride bulunan kurban modelinin temel unsurları nelerdir? Durkheim, Aberdeen, İskoçya'dan ve *Intichiuma*'ya hiç katılmadan, orijinal kurbanda bir "besinsel komünyon eylemi" görmesinden ötürü Robertson Smith'in ferasetine uzun uzun övgüler düzer: yani, insanların ve ilahi bir gücün aynı et aracılığıyla komünyona girmesine izin veren ve böylelikle doğal akrabalıklarını kutlayan bir yemek.[66] Daha sonra keşfedilen totem yemeği, besinsel komünyonun klanın yaşamsal ilkesinin, ruhu ve kişisinin, içe alınmasıyla gerçekleştirildiğini göstererek bu modelin netleştirilmesine olanak tanır. Orada kutsal varlık ona tapan insanlar tarafından kurban edilerek yenilir. Fakat Durkheim daha da ileri gider.[67] Kurban sadece komünyon değil, aynı zamanda, kurbanın ilkel formunun da ima ettiği gibi, feragat [*renoncement*] ve fedadır [*abnegation*]. *Intichiuma*'da belirleyici eylem yeme değil, sunmadır. Ve adak çok önemli bir nedenden dolayı oradadır: Sunma eylemi, sununun tatmin etmeyi amaçladığı ahlâki bir özne düşüncesini ima eder. Tırtıl klanı sayesinde artık hiç şüpheye mahal yoktur: Feragat olmadan komünyon olamaz. En kaba ve ilkel kurbanlar bile ahlâki bir güçten esinlenir.

Aynı zamanda, farklı niyetlere sahip birçok din tarihçisi, Hıristiyanların Rabbin bedenini yediği ve kanını içtiği Ekmek ve Şarap

66 Durkheim, *Formes*, 480-86.

67 A.g.e. 486-91.

Ayini ile Tanrı'nın etini yediklerine inanarak hayvanları yemek için onları parçalayan Dionysos müritlerinin çok eski uygulaması arasında bir benzerlik gördü. Bu, Dominik mezhebinden M.-J. Lagrange[68] gibi Hıristiyan inancının savunucularını, "cismani ve iğrenç " ayinlerin uygulandığı "son derece aşağı klanlardaki dinî hissin sapmasını" kınamaya zorladı: Bununla birlikte Yunanlar bu açıdan masumdu, çünkü dehşeti o kadar iyi hissederlerdi ki Zagreus-Dionysos dramasının sahnelenmesinde yer almadan önce "yüzlerini alçı ile kaplar ve bunu elbette tanınmamak için yaparlardı." Öte yandan, yine aynı savunucular, "kendi haline bırakılmış insanlığın en asil eğilimlerini aşağılayıcı bir şekilde nasıl kirlettiğini göstermek için" kişinin *ruha uygun olarak* yediği Hıristiyan ayininin ruhani doğasını öne çıkardı.

"Yaban halklar"ın kaba ayinlerini tek gerçek dindeki Ekmek ve Şarap Ayininin ruhani gizemi ile karıştırmamak için, kurban içinde bir ayrım yapıldı: Bir yanda kendisini rezil kanlı et yeme pratiklerinin içinde bulan başıboş bir içgüdü ve öte yanda, yeme biçimlerinin önemsiz olduğu ve besinsel yönleri inkâr edilmiş gibi silindiği tamamen ruhani bir ilişkinin asil eğilimleri. Katolik tefsirin Robertson Smith'e yönelik başlıca eleştirilerinden biri, Lagrange'ın diğerleriyle birlikte "Mitoloji" olarak adlandırdığı (ve içinde hâkim olan animizmin skandal yollarıyla tanınabilir olduğu) şey ile Doğa ile eşit tutulamayacak Din arasındaki çizgiyi bulanıklaştırmış olmasıydı–zira Din ahlâki ihtiyaçların ortaya çıkmasıyla birlikte yalnızca insan uygarlığı düzeyinde ortaya çıkar.[69]

Durkheim'ın analizi, en ilkel ve dolayısıyla en basit sununun bir feragat etme eylemini ima ettiğini ve ahlâki bir özneyi varsaydığını göstererek aynı yolu izlemektedir. Bununla birlikte, Durkheim için, toplumun en basit biçimiyle kurulu olduğu Tırtıl klanı

68 M.-J. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament*, cilt 4; *Critique historique*, cilt 1; *Les mystères: l'orphisme* (Paris, 1937), 207-210.

69 M.-J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 2. edn. (Paris, 1905), 2-40.

ile yüksek ruhaniyatlı Katolik, Protestan veya Yahudi çevreleri arasında bir kırılım yoktur, sadece bir derece farkı vardır.[70] Her iki uçta da aynı ahlâki irade vardır: Bu irade, kurbanın öldürülmesine dair ayrıntıların ve kurbanın statüsünün yanı sıra beslenmeyle ilgili âdetleri –yani kurban ilişkisinin özü, başka bir deyişle kurbanın ruhu, olmayan her şeyi– asgariye indirir. "Ahlâki bir vasatlık aşamasındayız."[71] Durkheim'ın *Les formes élémentaires de la pensée religieuse*'ün kapanışında yaptığı tespit Sosyoloji okulu için temel bir motivasyondur. Tylor'ın uygarlık bilimi gibi,[72] Durkheimcı sosyal analiz de yenilikçi bir ruhla hareket eder. Georges Davy, sosyolojinin Cumhuriyetin sağlam bir şekilde yerleşmesine ve akılcı yeniliklere ilham vermesine katkıda bulunacak ve aynı zamanda Ulusa bir düzen ilkesi ve ahlâki bir öğreti kazandıracak felsefe olması gerektiğini yazar.[73] Durkheim, 1916'da I. Dünya Savaşı'nın ortasında, ahlâk üzerine bir ilkokul dersi yazarken, aynı stratejiyi sosyalizm üzerine derslerindeki devlet üzerine düşüncelerine uyguladı.[74] Yarının okulları, çocuğa disiplin dinini aşılayarak ve ona "başkalarıyla birlikte hareket etmenin ve herkes tarafından paylaşılan kişisel olmayan bir yasayı takip etmenin

70 J. Lachelier gibi bir Kantçı filozof için kabul edilemez bir görüş: Ona göre, gerçek din (Protestanlık veya Katoliklik) yalnızca içsel bir çaba ve dolayısıyla içsel varlığımızın tek başınalığına ve diğer her şeyden uzaklaşmasına yol açan yalnız bir çaba olabilir (tartışma için bkz. *Société franraise de Philosophie* (1913), yeni basımı için bkz. Durkheim, *Textes*, 2: 53-59).

71 Durkheim, *Formes*, 610.

72 "Uygarlık bilimi ... esasen yenilikçilerin bilimidir," E. B. Tylor, *La Civilisation primitive*, 2. ed. (1873), French ed., P. Bruet ve Ed. Barbier (Paris, 1876), 2: 581.

73 G. Davy, "E. Durkheim: l'homme," *Revue de métaphysique et de morale* 26 (1919): 188.

74 *Revue française de sociologie* 17 (2) 1976: *A propos de Durkheim* (özellikle B. Lacrois ve P. Birnbaum'un makaleleri). [Bahsi geçen derslerin Türkçeleri için bkz. *Ahlâk Eğitimi*, çev. Oğuz Adanır, Say Yayınları, 2016; *Sosyalizm Dersleri*, çev. Gökçe Yavaş, Pinhan Yayıncılık, 2017. -e.n.]

sevincini" öğreterek ahlâki otoriteyi yeniden tesis etmelidir.[75] Sosyalizmin misyonu insanlar arasında yeni bir ahlâki dayanışmayı ortaya çıkarmaktır ve bunu herkesin, farklı derecelerde olmak üzere, toplumun hizmetinde olduğu, her bireyin "ahlâki bir disipline uymayı" kabul ettiği ve her şeyden önce bir düşünme organı olan bir Devlette yapmalıdır: "karanlık içgüdünün yerine konan zeka."[76] Bu sözler kesinlikle, filozof André Lalande'ın 1906'da saygıyla belirttiği gibi, büyük bir insanlık rahibine aittir.[77] Ve eğer toplum (bizi kendimizin üzerine çıkarmak gibi bir misyonu olması nedeniyle) doğal arzularımıza engel oluyorsa,[78] bunun nedeni sosyal olanın tamamen kurban ruhuna dayanması ve toplumun, yüce Kurban figürüyle karmaşık ilişkisi olmadan düşünülemez oluşudur.

1880'den (14 Temmuz'un ilk kutlama yılı –hatırlanmaya değer zira genç Durkheim'ın kalabalığın coşkusunun bir parçası olmak için tüm günü sokakta geçirdiği söylenir[79]) sonra, Kurbanın görevi başlıca sosyal işlevi gerçekleştirmektir: zihinsel ve ahlâki enerjileri harekete geçirmek. Feda olmadan, kolektif güçler ideal varoluştan mahrum kalacaktı ve kutsal büyük bir düşüşe maruz kalacaktı.

75 "La grandeur morale de la France," 8 Ocak 1916, başlığıyla *Manuel général de l'instruction primaire. Journal hebdomadaire des instituteurs et des institutrices* 83 (17), 217-18'de yayımlanan metin (yeni basımı *Revue française de sociologie* 17 (2) 1976 içinde: 193-95).

76 Durkheim, *Textes*, 3: 174.

77 1906'daki bir derse ilişkin (Durkheim, *Textes* içinde, 2: 12, n. 2). Krş. J.-Cl. Filloux'nun yorumları, "Il ne faut pas oublier que je suis fils de rabbin," *Revue française de sociologie* 17 (2) 1976: 259-66.

78 Durkheim, *Formes*, 452.

79 G. Davy'nin açıklaması, alıntılayan B. Lacroix, "La vocation originelle d'Emile Durkheim," *Revue française de sociologie* 17 (2) 1976: 218. [14 Temmuz'un kutlanması 1879 seçimlerini kazanan Cumhuriyetçilerin, 1870'de başlayan Üçüncü Cumhuriyet devrine yeni bir ulusal müşterek yaratma projesi -Mirabeau'nun teklifiyle- olarak başladı. -e.n.]

Ancak 1880 ve 1930 arasında üniter Kurban figürü, ona evrensel bir din türünün cezbedici statüsünü vermek için en çok uğraşan sosyologların çevresi ile sınırlı değildir. Aynı zamanda Cassirer gibi "Avrupalı" bir filozofun düşüncesinde de merkezi bir yer kaplar: *Sembolik Formlar Felsefesi* adlı eseri,[80] kurban eylemini etrafında entelektüel etkinliğin geliştiği ve ibadet pratiğinin ilk olarak örgütlendiği çekirdek yapar: Bu, gelişmiş denilen dinlerin doğasına içkin olan hakikatin emrettiği bir pratiktir, çünkü bu dinler ibadet biçimlerini gittikçe gelişmiş bir içselleştirmeye götürerek insanlığın ruhani eğilimini bir sonuca ulaştırır gibi görünür. Kurban kurumunun yörüngesinin izi orijinal biçimiyle sürülür: doğuştan gelen bir negatiflik –Cassirer'in duyusal arzunun sınırlandırması olarak adlandırdığı şey– egonun kendine dayattığı bir feragat. "Kurbanın temel saiklerinden birini orada buluruz ve bu başlangıçtan itibaren onu dünyanın büyülü görüşünün üzerine çıkarır."[81] Kurban eyleminin en basit biçimleri insan eyleminde yeni bir irade yönelimini ortaya koymaktadır. O zamana kadar, yani daha önceki büyülü durumda, ego bazen gerçekten aşamayacağı hiçbir engeli henüz tanımıyordu. Kurbanın ortaya çıkmasıyla birlikte, her şey değişir, zira en anlaşılmaz veya hatta en kurbansal eylemlerin en kabası yepyeni bir şey ima eder: bir kendinden vazgeçme hareketi. Bu, ego kuvvetlerinin herhangi bir genişlemesinin, herhangi bir artışının, ona karşılık gelen bir sınırlamaya bağlı olduğu sezgisidir.[82]

Essai'in sonucunda ve Cassirer'in yirmi yıl sonra yazacağı şeyle derin bir anlaşma içinde, Mauss herkesin kurbandan bir fayda sağladığını gözlemler: topluluk ve bireyler, sosyal norm

80 Cassirer, 257-71: "Cult and Sacrifice." [Türkçesi: "Kült ve Kurban", *Sembolik Formlar Felsefesi II*, çev. Milay Köktürk, Hece Yayınları, 2016: 301-318.]

81 Cassirer, 260.

82 A.g.e. 261.

ve her şeyden önce uygarlık.[83] Topluluk, kurban faaliyeti yoluyla, herhangi bir sosyal kişiliğin temel özelliklerinden biri olan "bu iyi, güçlü, ciddi, korkunç karakter"e ulaşır. Vatan, mülk, iş, insan: Bunların hepsi sosyal bir fenomen olarak kurbana atfedilmelidir.[84] Bu kurumun içindeki çilecilik, bireyin içinde sabit bir merkez keşfetmesini sağlar: yani duyumsal titreşimlerin çoklu ve değişken akışı ile karşı karşıya kaldığında tek bir irade. Armağan, verme arzusu ve adak bu yönelimi teyit eder. İşte o zaman insan kendini bir dereceye kadar yakınındaki arzu nesnelerinden ayırır. Ve bu hareket, totemizmin temel biçimlerinden son derece gelişmiş kültürlerin dinlerindeki kurbanlık hayvanın sahnelenmesine kadar yükselen aşamalarla daha güçlü hale gelir ve nihai ifadesini kurbana gerçek önemini veren kendini kurban eden tanrı figüründe bulur. Bu figür, Mauss için olduğu gibi Cassirer için de, Dionysos gizemlerinin mitolojisini Ekmek ve Şarap Ayinindeki Hıristiyan gizemin örnek ruhaniyetine bağlar.[85] Bugün, bu kitapta yayımlanan analizlerle daha da genişletilmiş bir mesafeden şunu söylemek önemli görünmektedir: Kurban mefhumu gerçekten de dünün düşüncesine ait bir kategoridir ve (daha önce Lévi-Strauss'un yerdiği) totemizm kadar keyfi olarak tasavvur edilmiştir. Bunun nedeni hem toplumların sembolik dokusunda oradan buradan alınmış unsurları tek bir yapay tipte toplaması ve hem de Hıristiyanlığın, yeni bir bilim icat ettiklerine ikna olmuş olan bu tarihçi ve sosyologların düşüncesi üzerinde hâlâ gizlice sürdürdüğü şaşırtıcı hakimiyeti açığa vurmasıdır.[86]

83 M. Mauss, *Oeuvres*, 1: 16-17.

84 A.g.e. 1: 306-307.

85 Cassirer, 222-23, 270; M. Mauss, *Oeuvres*, 1: 296-300.

86 René Girard'ın (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*'da [Paris, 1978 {Türkçesi: *Dünyanın Kuruluşundan Beri Gizli Kalmış Sırlar*, çev. Ali Berktay, Alfa Yayınlaru, 2018}.] genişletilmiş ve açıklığa kavuşturulmuş *La Violence et le Sacré* [Paris, 1972 {Türkçesi: *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, Kanat Kitap, 2003}]) makalesiyle, kurban modelinin Hıristiyan kökenleri

hem herhangi bir kültürün kurucu ilkesini "açıklamayı" hem de çağdaş dünyada şiddetin patlak vermesini kavramayı amaçlayan total bir antropolojik projede birleştirilmiştir. Frazercı analizdeki en büyük etmenlerden birini ıslah edip, onu tek ve temel bir mekanizma haline getirerek, Girard kültürel düzeni ve sembolik düşünceyi açıklayan ilkeyi "günah keçisi"nde (yani kurban şiddetinin çekirdeğinde) keşfeder. Sadece tüm ayinlerin birliği kozmik kurban figüründe gerçekleşmekle kalmaz, kurban mekanizması aracılığıyla tüm tarihimizin şifresi çözülebilir. Tamamen sosyolojik bir açıklama şeklinde —"Toplum ... Durkheim'ın gördüğü gibi, dinî olanla başlar ... ama dinî olan günah keçisi ile aynı şeydir" (*La Violence et le Sacré*, 426)— Girard'ın teşebbüsü yazarın onu tam olarak koyduğu yerde, gün ışığında, bulunur: "*Hakikat Yahudilerden gelir*" (*Esprit* [1973]: 556'da yayımlanan tartışmada, Girard tarafından italik olarak yazılmıştır), daha doğrusu, Yahudi-Hıristiyanlardan. Tüm tarihimiz iki *gerçek* olay arasında gerçekleşir: yıkıcı şiddet tehdidi altında olan toplum yerine tek bir kurbanı koyan kurucu linç (*La Violence et le Sacré*, 437); ve ölümüyle toplum temelindeki şiddete son veren, bizi yeni şiddetsizlik ihtiyacını anlamaya çağıran ve ayrıca bize geçmişimizin ve geleceğimizin anahtarını veren İsa Mesih'in kurbanı.

İKİNCİ BÖLÜM

İNSANLARIN SOFRASINDA: HESİODOS'UN KURUCU KURBAN MİTİ[1]

Jean-Pierre Vernant

Elimizin altında Yunan'da kurbanın statüsünü belirlemek için, bütün yönleriyle analiz edildiği takdirde, ritüelin atıf yaptığı zihinsel sistemin ve taşıdığı geniş anlam ağına ulaşmamızı sağlayabilecek mitsel bir anlatı var. Hesiodos, bazı kesitleri *İşler ve Günler*'de tekrar ele alınan *Theogonia*'nın bir bölümünde Prometheus'un hikâyesini anlatır: Zeus'un rakibi olarak hareket eden Prometheus, kendi amaçlarına ulaşmak ve Tanrıların hükümdarının amaçlarına ulaşmasını engellemek için sahtekârlık, yalan ve hileye başvurur.

1 Bu bölümün ilk yarısı daha önce "Aiskylos'un Oresteia'sında Av ve Kurban" makalesi (*Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç, Kabalcı Yayınları, 2012: 165-198) olarak yayımlanmıştır. Hesiodos'un *Theogonia* ile *İşler ve Günler*'nin Türkçesi için bkz. *Theogonia - İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019. -e.n.

Burada, Titan ve Olymposlu karşılaşmasındaki bu kurnazlık düellosunun ilk sonucu, kurban edilmiş evcil hayvan parçalarının (bu durumda Prometheus tarafından getirilen, öldürülen ve parçalara ayrılan büyük bir öküz) insanlara (et ve bol yağlı iç organlar: yenilebilecek her şey) ve tanrılara (kurban sunağında biraz yağ ve rayihalarla ateşte yakılan çıplak kemikler) ritüel dağıtımıdır.[2] 556-57 nolu dizelerde açıkça ifade edilen –"O zamandan beri yeryüzündeki insan kavimleri ölümsüzler için rayihalar yayan sunaklarda beyaz kemikler yakar"– mitin bu kesitinin etiyolojik değeri tüm yorumcular tarafından tanınmıştır. Fakat kapsamı büyük ölçüde azaltılmıştır. Neredeyse hep ayinin belirli ve küçük bir özelliğinin açıklaması, aynı zamanda bir yemek olan kanlı kurbanın, anlaşılmaz bir ayrıntı nedeniyle, Yunanların dinî vicdanına yönelttiği bir tür paradoksun yanıtı olarak görüldü. Kurban, tanrılara onları onurlandırmak ve onların lütfunu kazanmak için yapılan bir sunu olarak göründü. Bu koşullar altında, insanların en iyi parçayı tanrılara ayırmak yerine, onlara hayvanın yenilmez parçasını, bir nevi artıklarını, vermesini nasıl açıklayabiliriz? Fakat metnin ilk bölümünün kapsamını bu tek nokta ile sınırlarsak, kendimizi onu az ya da çok keyfi olarak anlamaya ve mite genel önemini veren müteakip kesitlerle bağlantıları göz ardı etmeye mahkûm ederiz.

Eğer Hesiodos tarafından İapetosoğulları'na adanmış *Theogonia*'daki uzun pasajda (507-616) anlatılan ve Prometheus

2 İlk kurbanın kurucusu rolundeki Prometheus, hayvanı öldüren değil, onu yerine getiren ve daha sonra sunak ateşini yakmadan önce, yarı-teknik kelimelerin karşılık geldiği usulleri takiben (*ostea leuka boos … euthetisas katethēke kalupsas argeti dēmōi* [*Theog.* 540-41]), parçaları düzenleyen kişi olarak sunulur. Her şeyden önce, Zeus'un yardımcıları arasında kurban parçalarını dağıtmakla görevli olandır: 537 nolu dizedeki *dassamenos* (pay ederek), 544 nolu dizedeki *diedassao moiras* (parçaları pay ettin). Bu dağıtıcı işlev, daha az dikkat çekici olmasına rağmen, yine de kurban ritüeli için esastır ve *Theogonia*'nın özel bağlamı içinde vurgulanır.

karakterini, Zeus ile rekabetini ve nihai başarısızlığını sunan bu destan sadece laf arasında ve tesadüfen kurban ile ilgiliyse, Hesiodos'un kurban pratiğinin sorumluluğunu yüklenmesi için Prometheus'u büyük ölçüde keyfi olarak seçtiğini kabul etmemiz gerekir. Hesiodos, bu pratiğin derin önemini onu karmaşık bir teolojik sistemin içinde bir yere yerleştirerek ortaya koymayacak, bunun yerine, birinin kendini haklı çıkarmak için olaydan sonra bir bahane uydurması gibi, bir masal yaratarak dolaylı bir açıklama önerecektir. Bu açıdan bakıldığında, Hesiodosçu versiyondaki Prometheus dramasının ilk eylemi ile onu takip eden şeyler –bir yandan, öküzün kesilmesi ve parçalarının ritüel taksimi ile diğer yandan, hikâyenin ikinci bölümünü oluşturan ateş hırsızlığı ve trajedinin sonundaki ilk kadının yaratılması– arasındaki ilişkinin ne olduğunu görmek imkânsız olacaktır. Böylece Hesiodos aynı metinde tamamen farklı unsurları uç uca dikmiştir. Geleneksel ateş hırsızlığı temasına, kurban pratiğinde tuhaf bulduğu şeyi açıklamaya yönelik etiyolojik bir mitin yanı sıra kişisel antifeminist "felsefe"sini yansıtan kadının kökenlerine dair tamamen kendi icadı olan bir hikâyeyi yapay bir şekilde bağlayacaktı. Öyleyse, mitte bir tutarlık aramak kadar orada kurbanın doğası ve işlevi ile ilgili bir miktar ışık bulmayı umut etmek de boşuna olacaktır.

Bu görüş artık savunulabilir değildir, çünkü artık eskimiş bir mitsel düşünce tasavvurundan kaynaklanmakla kalmaz, aynı zamanda, daha spesifik ve daha somut olarak, metin tüm noktalarda onunla çelişir. *Theogonia* üzerine yaptığı çalışmada, Hans Schwabl, Prometheus bölümünün biçimsel düzeyde tüm pasaja tartışılmaz bir birlik kazandıran ve onu titizlikle ifade edilmiş bir bütün haline getiren katı kompozisyon kurallarına uyduğunu göstermiştir. Bu tutarlılık anlatı düzeyinde daha az güçlü değildir, çünkü Hesiodos bölümlerin eklemlenmesinde hikâyenin mükemmel sürekliliğini vurgular ve her kesitin bir öncekine zo-

runlu bağımlılığını açıkça gösterir.[3] Zeus, Prometheus'un kurban edilen hayvanın etini insanlara vererek ona oynadığı hileyi bir an için bile asla unutmadığı için bundan böyle ölümlülerden (ilahi) ateşini esirgemeye karar verir.[4] Ve Titan tarafından gizlice çalınan ateşin insanların arasında yandığını gördüğü için, insanların aldığı bu yeni hileli hediyeye karşılık insanlara bu üçüncü ve son hileli hediyeyi, bu "ateşin zıddı"nı oluşturan ilk kadını sunar.[5] Eylem böylelikle, ardışık aşamaları anlatının düzeni içinde sıkı bir şekilde kontrol edilen dramanın sırasını takip ederek, baştan sona kusursuz bir mantığa uyar. Son olarak, semantik düzeyde, daha önceki bir çalışmada,[6] Prometheus serüvenin her aşamasında kullanılan unsurlar arasında sembolik denkliklerin çok sıkı bir ağ oluşturduğunu göstermiştik; dolayısıyla eğer anlatının doğrusal dizilişinde unsurlar birbirine bağlıysa, en sonunda hep birlikte eşsiz bir resim oluşturur ve resmin tüm parçaları oldukça sıkı bir düzen içinde birbirine karşılık gelir.

Hikâyenin artzamanlı düzeyinde, ateşin çalınması bölümü aracı bir rol oynar; onun sayesinde ve onun aracılığıyla, Prometheus'un kurban parçalarının taksimindeki kurnazlığından (*dolos*) ibaret ilk eylem ile Zeus'un insanlara ilk kadını verme konusundaki kurnazlığından (*dolos*) ibaret son eylem arasında bağlantı kurulur. Yine onun sayesinde eylem ve aktörlerin ilgili pozisyonları tersine döner. Hikâyenin ilk bölümünde, inisiyatif ve hile Prometheus'a ait; Zeus kandırılmış gibi görünür.[7] Titan insanlara onları mem-

3 *Hesiods Theogonie. Eine unitarische Analyse* (Viyana, 1966), 73-85.

4 *Theog.* 562.

5 A.g.e. 569.

6 J.-P. Vernant, "Le mythe prométhéen chez Hésiode," *Mythe et société en Grèce ancienne* içinde (Paris, 1974), 177-94. [Türkçesi için bkz. *Eski Yunan'da Mit ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan, Alfa Yayınları, 2017.]

7 Zeus kandırılmış *görünür*, zira Hesiodos'un *Theogonia*'sının perspektifinde, evrende gerçekleşen her şey nihayetinde egemen tanrının iradesine, planına veya *boulē*'sine uyar. Böylelikle, Prometheus'un hilesi belli bir şekilde

nun eden hediyeler verir. Ateşin çalınmasından sonra, her şey tersine döner. İnisiyatif ve kurnazlık Zeus'un tarafına geçer. Şimdi insanlara "veren" kişi odur, ancak kendilerine ilahi hediye

Zeus tarafından öngörülen planın bir parçasıdır ve insanlara ait üzücü kaderi onlara vermek içindir. Dolayısıyla, Titan Zeus'un tanrılara gidecek olanı seçmesi için ayarladığı hileli payları ona sunduğu anda, metin hemen şunu belirtir: "Fakat sonsuz akıllar bilen Zeus fark etti ve hile gözünden kaçmadı. Ölümlü insanların başına gelecek ve yakında gerçekleşecek musibetleri zihninde kurmaya başlamıştı bile" (551-52). Bu, her şeye önceden karar verildiği ve sonucu bir şekilde önceden belirlenmiş olan bu düelloda, gerçek çatışma ya da inisiyatife, hatta geçici bile olsa, Prometheus'un başarısına hiç yer olmadığı anlamına mı geliyor? Bu, Zeus'un yanılmazlığını ilkesel bir hakikat olarak teyit ederken, eylem boyunca Prometheus'un hakkını, elde ettiği başarıları ve Zeus'un bozulmasını, ilk önce kendisine karşı çıkılmasına, daha sonra Titan tarafından kandırılmasına duyduğu öfkeyi titizlikle vurgulayan bir metnin mantığını yanlış anlamak olacaktır (krş. *Theog*. 533: *khōomenos*; 554: *khōsato, kholos*; 568: *ekholōse*; *Op*. 53: *kholōsamenos*). *İşler ve Günler*'in metni, bu öfkenin Prometheus'un *lathōn Dia* (52), Zeus'un arkasından, ateşi çalmasına karşılık olduğunu belirtir. Zeus Titan ile şu ifadelerle konuşur: "Ateşi çaldığına ve zihnimi alt ettiğine (*emas phrenas ēperopeusas* [55]) seviniyorsun." Zeus'un her şeyi önceden gördüğünü söyleyecek olursak, hemen şunu eklememiz gerekir: Bu öngörüye göre, Prometheus onunla rekabet etmek için inisiyatif alacak, onu kandırmayı başaracak, tanrıların kralı bu yüzden öfkelenecek ve insanların mutsuzluğuna yol açacaktır, fakat doğrudan değil, tam da insanların savunucusunun kendisine karşı elde ettiği avantajlar aracılığıyla. Bu yorumu (metnin gerektirmesine rağmen) fazla "sofistike" bulmaya meyilli olanlara, Hıristiyan ilahiyatının hem Tanrı'nın her şeye kadir olmasını ve her şeyi bilmesini ve hem de insan kararlarının belirsiz karakterini ima eden insanın özgür iradesini onayladığı hatırlatılabilir. Hesiodos ile devam edecek olursak, şunu belirtmek yeterli olacaktır: Eğer *Theogonia*'da Kronos ilk çocuklarını yutuyorsa, bunun nedeni Gaia ve Ouranos'tan kaderinin belirlenmiş olduğunu öğrenmesidir: Kaderi bir gün "büyük Zeus'un iradesi ile (465) kendi oğluna yenik düşmesidir. Fakat Zeus henüz doğmamıştır. Dolayısıyla, olaylar Zeus'un planlarına, *Dios … dia boulas*, göre gelişecektir, hatta Zeus tanrılar evrenine girerek bu planları düşünebilmeden önce.

verildiğinde hissettikleri sevinç, insanların tam olarak içine düşeceği tuzaktır ve hatta, geniş anlamda konuşacak olursak, insanlık durumunun mutsuzluğunun sembolüdür. Bu bakış açısından, son bölüm sadece ondan önce gelenin kaçınılmaz bir sonucu olarak gözükmez. Bir aynadaymış gibi, önceki tüm olayları yansıtır, onları yerli yerine koyar ve düzenler. Onun aracılığıyla birbirlerini aydınlatırlar ve ancak tüm serüvenin sonunda ortaya çıkabilen gerçek anlamlarını alırlar. Gerçekten de, Prometheus'un başlangıçta Zeus için kurduğu "tuzağın" (Titan'ın insanların tüm etten faydalanması için kurban parçalarını ayarlaması) gerçek doğasının tüm sonuçlarıyla açığa çıkması için, kadın "tuzağının" görünmesi gerekir. Ölümlülerin (Zeus'un Kadın şahsında onlara verdiği "güzel kötülük"ten ötürü yaptıkları gibi) ondan ötürü kendilerini kutladıkları iyi parçanın gerçekte kötü olduğu açığa çıkar. Titan'ın Zeus'u kurnazlıkla alt etmek için hazırladığı tuzak geri teper ve sonunda insanları yakalar. Prometheus tarafından çalınan bu ateş bile, avantajlarına rağmen, ilk dişi yaratıktan daha az belirsiz olmayan bir hediyedir, çünkü o da tehlikeli baştan çıkarıcı güçlerle süslenmiştir.[8]

Anlatının dokusunda, kesitler o denli sıkı bir şekilde örülmüş ve sembolik değerleri o denli birbirine girmiştir ki onları

8 Hikâye bir bütün olarak bu tahterevalli etkisini ifade eder: Sadece çekişmenin sonunda, oyun bittiğinde, her şeyin hep Zeus'un *boulè*'sine göre meydana gelmiş olduğu ortaya çıkar. Bu, Prometheus'un çatışma sırasında herhangi bir puan kazanmadığı anlamına gelmez; ya da Titanlar ile Olymposlular arasındaki mücadele sonucunun önceden belirlenmiş olması (Kronos'un kaderi oğlu tarafından yenilmesidir) mücadelenin on yıl boyunca gerçek ve hatta belirsiz olmasını (637-38) engellemez. Anlatı usulü en başından beri tamamen her şeyi önceden bilen bir Zeus'u sunar ki daha sonra muzaffer karşı saldırısından önce iki kez şaşırmış ve aldatılmış olarak gösterilebilsin. Bu usul, hikâyenin dramatik formu boyunca, Prometheus'un hediyelerinin aldatıcı karakterini yavaş yavaş açığa çıkarır: Hediyelerin belirsiz avantajları sonunda onlardan faydalananların hep aleyhinde olur.

birbirinden ayırmak ve her birini ayrı ayrı ele almak mümkün değildir. Mit olduğu şey olarak alınmalıdır, yani birbirinden farklı bölümlerin toplamı olarak değil, tek bir hikâye olarak; ve bu tutarlı yapıda, kanlı kurbanı, Prometheus'un ateşini ve kadının yaratılmasını birleştiren ilişkilerin saf tesadüfün ya da yazarın keyfi hayal gücünün bir ürünü olamayacağını kabul etmek gerekir. Tam da mitin içeriğinin, Hesiodos'un ona *Theogonia*'sı bağlamında atadığı işlevin bir sonucu olan zorunlu bir düzene karşılık gelirler.

Olymposlu'nun kusursuz zekasının karşısına Titan'ın kurnazlığını çıkaran çatışmada, son tahlilde, insanlık durumunun statüsü, insanlığı tasvir eden varoluş tarzı söz konusudur. Kurban pratiği, Prometheus'un isyan yolculuğuna çıktığı gün insanlar ve tanrılar arasında açılan mesafenin ilk sonucu ve en doğrudan ifadesi olarak sunulur. Mit, kurban ritüelini insanları oldukları şey yapan kadim olaylara bağlar: Yeryüzünde[9] sayısız musibetin ortasında[10] yaşayan ve dişi eşlerinin eşliğinde[11] sürülmüş tarlalarından buğday yiyen[12] ölümlü yaratıklar.[13] Başka bir deyişle, insanlar başlangıçta çok yakın oldukları, birlikte yaşadıkları ve aynı yemekleri pay-

9 *Epi khthoni* (*Theog.* 556, 564; *Op.* 90; ayrıca bkz. 101).

10 *Kakon* veya *kaka* (*Theog.* 512, 551-52, 595, 600, 602, 609, 612); *Kēdea lugra* (*Op.* 49, 95, 100), *pēma* (*Op.* 56); *kakon* veya *kaka* (*Op.* 58, 88, 91, 101).

11 *Theog.* 513-14, 592, 600-601, 603-612; *Op.* 80-82,94 vdd.

12 *Alphēstēs*: buğday yiyen (*Theog.* 512 ve *Op.* 82). Bu terimin *Theogonia* ile *İşler ve Günler*'de insanları nitelemek için kullanımının örnekleri yalnızca bunlardır (ayrıca bkz. Atalanta'nın *andrōn alphēstaōn* ile evlikten kaçmak istediği fr. 73.5 Merkelbach-West ve sıfatın tanrıları Alkmenes'in kocasını takip eden insanlardan ayırt ettiği *Scutum* 29). İlk iki örnekte, sıfat ilk dişi eş olan Pandora'nın kabulü bağlamında erkekler için geçerlidir. Bu düzeyde, tahıl tarımı ile evlilik arasındaki bağlantı zaten açıktır. P. Vidal-Naquet'in de Chantraine'i (*Annales E.S.C.* 25 [1970]: 1280, n. 3) takiben belirttiği gibi, *alphēstēs*, ekmek yiyen, *ed-od* kökü üzerine inşa edilmiştir ve *omēstēs* ("çiğ et yiyen") ile karşıt anlama sahip olsa da ona paraleldir.

13 *Theog.* 535, 552, 564, 588, 592, 600; *Op.* 92, 103.

laşmak için aynı masalarda oturdukları[14] varlıklardan tamamen ayrı bir varlık soyu haline gelmiştir: Gökte yaşayan ve ambrosia ile beslenen, üzerlerine şimdi kurban sunularının dumanının yükseldiği Kutlu Ölümsüzler.

Kurbanla ilgili bölüm ne ikincil ne de ilavedir. Mitin merkezindedir. Ritüelin tuhaf bir detayını, kemiklerin yakılmasını, açıklamayı amaçlamaz. Kurbanda insanlara ve tanrılara taksim edilen paylar arasındaki ayrımda, onları şimdi birbirinden ayıran farkı, iki ayrı soya ait olduklarını, vurgular. Nasıl bu önceki yakınlık mitsel olarak birlikte bir ziyafetin tadını çıkaran bir misafir topluluğu imgesiyle ifade edilirse, nihai ayrılık da iki tür beslenme arasındaki zıtlıkta yansıtılır. Bununla birlikte, ritüelin tam kalbinde bulunan beslenme düzenleri arasındaki fark, iki ayrı soy arasında bir tür temas ve iletişim, yeryüzü ile gök arasında mümkün olduğunca bir köprü kurmayı amaçlar.

Mitte bu kadar belirgin olan besin meselesinin birçok yankıları vardır. Kurban, etin yenildiği bir yemek olarak sunulur, ancak bu etli yiyeceğin tüketimi bir dizi sınırlama ve kısıtlamaya uyar. Birincisi, bazı hayvan türleri ile sınırlıdır ve diğerleri dışarıda tutulur. İkincisi, öldürme, kesme, bölme, hazırlama ve parçaların tüketimi kesin kurallara uyar. Son olarak, yemeğin dinî bir boyutu vardır. Tanrıları, en azından teorik olarak kendilerine ait bir şölene, bir *dais theōn*'a, katılmaya davet ederek onları onurlandırmayı amaçlar: Tanrılar gerçekten de bu şölende bir şekilde hazır bulunur ve kendilerine yapılan sunuyu kabul edebilir veya reddedebilirler.[15] Bu anlamda, besinsel bir ayin olarak kurban,

14 Bkz. fr. 1 Merkelbach-West = 82 Rzach: "O zamanki yemekler ortaktı ve ortaktı Ölümsüzlerle ölümlü insanların oturdukları yerler."

15 Bkz. *Od.* 3.44, 336, 420; *Il.* 24.69. *Dais theou* ya da *theōn* ifadesi kurban yemeğinde bir yandan insanlar ile diğer yandan tanrılar ve insanlar arasındaki ayrımı vurgular. Hediye yönüyle ilgili olarak, bkz. Pl. *Euthyphr.* 14c8-9: "Kurban sunma tanrılara hediyeler sunma değil midir?"

bir hayvanın yiyecek için öldürülmesine izin veren ve insanların onun etini tüketmesini yasal veya hatta bir dindarlık haline getiren koşulları oluşturmakla sınırlı değildir. Kurban, tanrılara doğru yöneltilmiş olduğu ve onları konuk topluluğuyla birlikte kutlamanın ciddiyetine ve sevincine dahil ettiğini iddia ettiği için, insanlar ve tanrıların her gün birlikte sofra arkadaşlığı yaparak eğlendiği eski günlerin anısını çağrıştırır. Bununla birlikte, eğer kurban hedefi itibarıyla, insanların aynı besini paylaşarak, tüm musibetlerden, işten, hastalıktan, yaşlılıktan ve kadınlardan uzakta hâlâ "tanrılar gibi" yaşadığı altın çağın bu uzak zamanlarına işaret ediyorsa,[16] kurbanın, insanlar ve tanrıların birlikte ziyafete oturduğu bu kutlu zamanların sonsuza dek sona erdiğini hatırlatması da aynı derecede doğrudur. Ritüel, çürümez kemikleri tanrılar için ayırır ve alevlerin yok ettiği bu kemikleri kokulu duman biçiminde yükseklere gönderir ve insanlara canı çoktan çıkmış bir hayvanın etini, bir parça ölü eti, bahşeder ki böylece sürekli uyanan açlıklarını tatmin edebilsinler. Normalde, bir kurban vesilesi dışında ve onun kurallarına uymadan et yenemez. Tanrıların varlığı, bu etli yiyecek ziyafetini onaylar, ancak sadece tanrılara ait olan şey onlar için ayrılırsa: Hayvanın kurban edilip düştüğü anda ruhuyla birlikte kemiklerden serbest kalan ve ayrıca sunağa sıçrayan kanda fışkıran yaşamın ta kendisi—ve sonunda hayvanın, birlikte yakıldıkları rayihalar gibi, ölümün çürümesinden kaçan parçaları. İnsanlar, yenilebilir parçaları yiyerek, zayıflayan güçlerini yeniden canlandırsalar bile, ölümlü durumlarının aşağılığını fark ederler ve Titan'ın ilk kurban modelini tesis ettiğinde

16 *Op.* 112 vdd. Kronos'un hükümranlığı altında, altın çağın insanları *hōs theoi*, tanrılar gibi, yaşardı: hep genç, acıdan, sefaletten, yaşlılıktan ve işten mahfuz; tüm kötülüklerden uzak, *kakōn ektosthen hapantōn*, tüm iyi şeyler onlara aitti, *esthla de panta toisin eēn*. Zamanlarını cömertçe verimli bir toprağın karıklarının, onları sürmelerine gerek kalmadan, kendiliğinden sağladığı (*zeidoros aroura automatē*) şölenlerde eğlenerek harcadılar.

cezasız kalarak kandırabileceğine inandığı Olymposlulara tam olarak teslim olduklarını onaylarlar. İnsanları ilahi olanla temasa geçiren beslenme ayini, onları ayıran mesafenin altını çizer. İletişim, Prometheusçu suçu insanlara hatırlatarak, insanlar ve tanrılar arasındaki aşılmaz mesafeyi vurgulayan dinî bir işlemle kurulur. Hesiodos'un anlattığı şekliyle, bu durumun kökenlerini ve korkunç sonuçlarını ortaya çıkarmak tam da mitin işlevidir.

Bu perspektiften bakıldığında, Hesiodosçu açıklamanın analizi, tamamen farklı bir bakış açısıyla çalışan Jean Casabona'nın Yunan kurban kelime dağarcığı üzerine yaptığı araştırmadan çıkardığı sonuçları doğrular ve genişletir.[17] Bizim için kurban ve kasaplığın farklı semantik alanlara ait olduğunu hatırlatarak, Yunanlar arasında meselelerin tamamen farklı olduğunu belirtir. Homeros'tan klasik çağın sonuna kadar, aynı kelime hazinesi iki alanı da kapsar. Antik Yunancada bir hayvanı kesmek amacıyla öldürme düşüncesini ifade etmek için onu tanrılara kurban etmeye veya onlar için öldürmeye atıfta bulunan terimlerden başkası yoktur. *Hiereuō* her iki şekilde de çevrilebilir. Homeros'ta *hiereion* hayvana hem "kurbanlık hayvan" [*victime de sacrifice*] hem de "kasaplık hayvan" olarak atıfta bulunur; *sphagion*'un aksine *hiereion*, eti yenecek olan kurban [*victime*] anlamını aktarır. Terim aynı anda kurban edimi ve kasaplık anlamlarını çağrıştırır. Son olarak, nihayetinde kurban töreninin tümüne atıfta bulunan genel terim olarak üstün gelen ve yakılmış sunuların ve güzel kokulu dumanın hatırasını aktarmayı bırakmayan *thuō*, hem hayvanı öldürme ayinini hem de onu takip eden etli şöleni ilgilendirir. "Ziyafet çekmek, iyi yemek" anlamına gelen terimlerle ilişkilidir.

Ritüel olarak öldürülen hayvanın bedeninde, besin değerleri açısından karşıt oldukları için katı bir şekilde birbirinin karşısında duran iki ve sadece iki parça arasında ayrım yaparak, başka bir

17 Casabona (1966).

deyişle, kurbanı, tanrılardan farklı olarak insana özgü bir tür beslenme olarak ele alarak,[18] Hesiodos, Prometheus mitinin bu ilk kesitini geleneksel dinî düşünce çizgileri içinde şekillendirir. Terimlerin anlamlarını zorlayarak veya yaygın kavramlarla oynayarak bu noktada yenilik yapmaktan çok, açıklaması kurban kelime dağarcığının semantik alanı ile sıkı bir şekilde desteklenir ve sıradan dilsel kullanım ile tasdik edilebilir.

1. PAYLAR ÜZERİNE TARTIŞMA

Dolayısıyla, besin tüketimiyle ilgili olan Yunan kurban biçimini anlamak isteyenler, Hesiodos'un açıklamasını tamamen ciddiye almalıdır. Metni mümkün olduğunca yakından takip etmeli, hiçbir şeyi önemsiz saymamalı ve *Theogonia* ile *İşler ve Günler*'de verilen iki versiyon arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları incelemelidir.

18 Hesiodos'un metni *splankhna*'dan, iç organlar, bahsetmez. Bu organların dinî önemi ve ritüel tüketimi göz önüne alındığında, bu basit bir ihmal olamaz. Şair kasten görmezden gelir; kurbanın "ebediyyen yaşayan" tanrıların soyu ile hayatta kalabilmek için belli bir tür yiyecek yemek zorunda olan ölümlü insanların arasındaki zıtlığı, farklı amaçları ve gördükleri muameleyle, açıkça ortaya koyan sadece iki parçasını ele almak ister. İnsanlar için yiyecek olsa da, kanla dolu organlar olan ve doğrudan sunak ateşi üzerinde kızartılan *splankhna*, onları daha çok tanrıların tarafına koyan ve iki varoluş biçimi arasındaki boşluğu azaltan bir statüye sahiptir (bkz. Detienne 1977, 174-79). Bu nedenledir ki Hesiodos, *enkata* (iç organlar) terimini, onları çevreleyen etin (*sarkes*) yanında bulunan hayvanın iç kısımları için kullanır. *Enkata*, ayrıca *entera*'yı (bağırsaklar) ve tam olarak *viscera*'yı, yani kan dolu organların yanı sıra sindirim organlarını da içerir (bkz. Berthiaume). Tanrılara yönelik *ostea leuka*'nın ("beyaz kemikler," 540) aksine, aynı derecede yenilebilir ve insanlar için ayrılmış olan parçaları, et ve iç organları (*sarkas te kai enkata piona dēmōi* [538]) aynı seviyeye koyarak, Hesiodos bir şekilde insanların yediği ancak kurbanlık statüsü nedeniyle *krea* veya *sarkes* ile tamamen karıştırılmayan *splankhna* sorununu ortadan kaldırır. *Enkata* teriminin bağlama göre belirsizliği, bağırsaklar (*Od.* 9.293) veya *viscera* (*Od.* 12.363-64) için geçerli olması, Hesiodos'un *ostea leuka* olmayan her şeyi kendini bağlamadan aynı sepete koymasını mümkün kılar.

Her şeyden önce, Prometheus bölümü her bir şiire nasıl uyuyor? Ve bu bağlam kurban ayininin statüsünü nasıl netleştirebilir? *Theogonia*'da durum açıktır. Eser tamamen Zeus'un kökenlerini, doğumunu, savaşlarını, zaferini, önceki hükümranlığın aksine, kesin olarak güvence altına alınmış, sarsılmaz ve kalıcı bir gücün temellerini oluşturmakta başarılı olan egemenliği elde etmesini methetmeye adanmıştır. Zeus'un göksel krallığa erişimi, metnin üç kez vurguladığı gibi, aralarında sıkı bir onur payı, işlev ve ayrıcalık dağılımı olan tanrılar için her şeyin düzenlendiği anlamına gelmez sadece;[19] tüm kozmosun düzenli tanzimi bundan sonra, onu kuran hükümdarla birlikte, değişmez ve dokunulmazdır.

Her şeyin tanrılar düzeyinde ve tanrılar arasında gerçekleştiği bir açıklamada, kelimenin tam anlamıyla bir antropogoniye (insanın doğuşu) yer yoktur. Tanrıların nasıl ortaya çıktığını öğreniriz, insanların değil. *Theogonia* bize, Gaia'nın, Yer, ilk ilahi güçleri yaptığı gibi insanları doğurup doğurmadığını ya da Zeus ve Ölümsüzler tarafından mı yaratıldıklarını ya da, Orpheusçu geleneğin dediği gibi, Titanların küllerinden mi doğduklarını söylemez. Bununla birlikte, insanlar anlatıda mevcuttur; aniden bir yan yolda, şairin İapetos'un çocuğuna ya da daha doğrusu oğlu Prometheus'a ayırdığı bir bölümde ortaya çıkarlar. Bir yaratılış şiirinde beklendiği gibi, burada insanın doğuşu yoktur. Metin insanlardan sanki zaten orada olan, tanrılarla yaşayan ve onlarla karışan varlıklarmış gibi bahseder.[20] Prometheus'un eylemi, insanları zaten sahip oldukları varoluşa getirmez, düzenli bir evrenin kalbinde kendilerine verilen statüyü yeniden teyit eder; Kutlu

19 *Theog.* 74; 112: *hōs t' aphenos dassanto kai hōs timas dielonto*: "serveti nasıl böldüklerini ve onur paylarını nasıl dağıttıklarını"; 885: *ho de toisin heas diedassato timas*: "her birine onur payını dağıttı."

20 A.g.e. 535: "Tanrılar ve ölümlü insanların Mekone'de birbirinden ayrıldığı (*ekrinonto*) bir zamandı."

Ölümsüzlerin aksine ölümlü durumlarını tanımlar. İnsanlığın bu konumlandırılması, insanlara uygun ve onları ayrı bir soy haline getiren yaşam biçimlerinin bu tasviri, insan ve tanrılar arasında her birinin hakkının bir paylaştırması yoluyla gerçekleşir. Zeus'un talebi üzerine veya en azından onayıyla, Prometheus bu belirleyici paylaşımı sağlamaktan sorumludur; bu görevi yerine getirmek için kullandığı yöntem, tam da kurbanlık hayvanın parçalarının kesilmesi ve dağıtılmasıdır.[21] İapetosoğlu tarafından öldürülen öküzün bölünmesi ve çabalarıyla, tanrılar ve insanlara yönelik iki ayrı payın oluşturulması, iki soy arasındaki kopuşu belirler. Hayvanın bölünmesi, iki taraf arasındaki karşıtlığı hem kışkırtır hem de yansıtır. Ölümlüleri Ölümsüzlerden ayıran mesafe kurbanla başlar ve kurbanla devam eder. Kurbandan alınan farklı parçaları ayıran hatlara, göğün efendileri Olymposluların değişmez gençliği ile yeryüzündeki insanların bundan böyle kendileri olmaları için benimsemeleri gereken bu fani varoluş biçimi arasındaki sınır yansıtılır. Böylece insanlık, Zeus'un tahta geçtikten sonra tanrıların her birinin nüfuz alanını ve imtiyazını belirlediğinde, tanrılara ilişkin olarak başında bulunduğu bölünmeye benzer bir bölünmeyi izleyerek şu anda oldukları şeye dönüşmüştür.[22] Ancak tanrılar arasında bölünme keskin bir karşıtlığa sahip iki yaklaşımı takip eder. Düşmanları ve ilahi egemenlik için rakipleri durumunda, Titanlar ve Typhon, onur paylarının dağılımı şiddet ve zorlama ile yönetilir.[23] Tartaros'a sürgün edilen mağlup tanrılar oyundan atılmıştır. Tüm onur paylarından arındırılmış (*atimoi*) olarak, düzenli dünyadan dışlanırlar. Öte yandan, Olymposlular ve mütte-

21 A.g.e. 537: *dassamenos*: 544: *diedassao moiras.*

22 Krş. *Theog.* 535: *ekrinonto*; 537 ve 544: *diedassao* (insanlar ve tanrılar arasındaki çatışmada Prometheus) ile *Theog.* 882: *krinanto* ve 885: *diedassato* (Titanlar ve Olymposlular arasındaki çatışmada Zeus).

23 *Theog.* 882: *timaōn krinanto biēphi*: "onur paylarını zor kullanarak kararlaştırdılar."

fikleri arasında paylaşım uyum ve karşılıklı rıza ile yapılır.[24] Peki insanlara statülerini veren dağıtım nasıldır? Ne zorba şiddetin ne de karşılıklı anlaşmanın bir sonucudur. Zorla dayatılmadığı gibi ortak rıza ile de kararlaştırılmamıştır. Temelde belirsiz, çelişkili ve hileli bir yönteme göre çalışır. Bir yandan, şiddet tam tersi ile gizlenir: Gülümsemeler, övgüler, nezaket ve sahte saygılar;[25]

24 Zeus'un başkanlık ettiği *dasmos*'un ("onur paylarının dağıtımı," 885) anlam ve yöntemlerinin ayrıntıları için bkz. *Theog.* 392-96 ve 423-28.

25 Zeus'a hitaben Prometheus: *Zeu kudiste megiste theōn*: "Şanlı Zeus, tanrıların en yücesi" (*Theog.* 548). Prometheus'a hitaben Zeus: *pantōn arideiket' anaktōn*: "kralların en seçkini" (*Theog.* 543). Özellikle dikkat edilmesi gereken, Zeus'un *pepon* (544 ve 560) terimini kullanmasıdır: İyi pişmiş, yumuşak veya nazik olana atıfta bulunan bu terim, bu koşullar altında mizahsız değildir. Hesiodos, *Theogonia*'nın bu pasajının tümünde Zeus'u *aphthita mēdea eidōs* ("sonsuz akıllar bilen," 545, 550, 561) olarak tasvir eder; ve öfkesinin doruğunda, tanrı Prometheus'a *pantōn peri mēdea eidōs*, "dünyadaki herkesten daha çok bilen sen," olarak atıf yapar ve rakibine kendisi için geçerli olan tasviri atfeder. İki kahraman arasındaki çatışma boyunca, sadece karşılıklı nezaketlerini asla terk etmemekle kalmazlar, aynı zamanda düşmanlarını gülümseyerek karşılar, düşmanlıklarını saklar ve saldırganlıklarına alay görüntüsü verirler. *İşler ve Günler*'de öfkeli bir Zeus (*kholosamenos* [53]) kahkaha patlatırsa (*egelasse* [59]), *Theogonia*'da Zeus'un alayı (*kertomeon* [545]) Titan'ın hafif gülümsemesini (*epimeidēsas* [547]), sinsi hilesini (*doliē tekhnē*) tasarlamasını ve aldatmacasını geliştirmesini (*exapatēsen* [565]) kışkırtır. Böylece iki tanrı arasındaki *eris* (çatışma), zorun şiddetini değil, cazibeleri, tatlı ve yanıltıcı konuşmayı ve ikna etmenin çekiciliğini kullanır. Bu, Eros ve Himeros ile ilişkili olan Aphrodite'nin genellikle faaliyet gösterdiği alanda sahne alan bir *eris*'tir. Zira tanrıçanın payına düşen, yumuşaklık ve tatlı hazla birlikte, genç kadınların sözleri, gülümsemeler (*meidēmata*) ve aldatmacalardır (*eksapatas*) (*Theog.* 205). Ancak, şunu da eklemeliyiz ki, Prometheus, kurbanı bölme tarzında, Zeus adına, düzgün hükümlerle herkese hakkını veren, *diakrinonta themistas itheiēsi dikēisin* (85-86), iyi kralmış gibi yapar. Mousalar'ın ilham verdiği bir kral, bir tartışmayı yatıştırmak için (87), zor değil ikna edici cazibe, kibar yumuşaklık ve tatlı sözlerin nazik hazzını kullanır. Kralın adalete dair hükümlerinin müziksel erdemi, dostane bir çözüm yaratma gücüne sahiptir ve bunu zarar gören tarafa doğru dengeyi yeniden tesis eden tazminat vererek yapar, fakat zorlama veya

öte yandan, sözleşme ve oyun kuralları sadece hasmı, kendisine rağmen, zorlama şeklini maskeleyen kaçamaklar olarak işlev görür. Titanları ve Olymposluları bölen açık savaş yerine, sesi kısık bir çatışma, bir düzenbazlık ve hile sınaması vardır: Burada rakip kendi tuzağına çekilerek yumuşak bir şekilde mağlup edilir. Muzaffer müttefikler arasındaki dağıtımı yöneten sadık ve güvenilir anlaşma yerini aldatmacaya, güpegündüz söylenen sözlerin her seferinde kandırmaya yönelik gizli bir hesap peşinde olduğu ikili bir oyuna bırakır. Bu güvenilmez ve çarpıtılmış yöntem, insanların onları tanrılara bağlayan ve aynı anda onlardan ayıran ilişkilerindeki statüsünün muğlak karakterine karşılık gelir. İnsanlar, Zeus için, hepsini tavizsiz bir savaşla ortadan kaldırmayı gerektirecek kadar yüksek kalibredeki hasımlar değildir. Ne de bir ittifakta adil bir imtiyaz paylaşımı ile incelikle yönetilmesi gereken akranlardır. Tüm ölümlü mahluklar gibi, hayvanlar gibi, tanrılardan farklı bir seviyede, onlardan uzakta, ilahi alana yabancıdırlar. Ancak ölümlü mahluklar arasında ve hayvanlardan farklı olarak, insanların yaşam biçimleri sürekli doğaüstü güçlere bir gönderme içerir ve bu yalnızca onlara özgü bir ilişkidir. İlahi aleme düzenli bir ibadetle bağlı olmayan ve onunla bir tür cemaat oluşturmayan hiçbir kent ya da insan yaşamı yoktur. İlahi alanda, ilahi olana yakın olduğu kadar ondan ayrı olan, hem onun dışında hem onunla ilişkili olan insanlık durumunun muğlaklığını sergileyen Prometheus'tur. Zeus'a ilişkin konumu her açıdan muğlaktır. Bir Titan olmasına rağmen, tanrılar arasındaki savaşta Olymposlularla savaşmak için kardeşlerinin klanına geri dönmemiştir. Zeus'un düşmanı değildir, ancak, Aiskhylos'a göre,

şiddet olmadan, yumuşak bir şekilde: *metatropa erga teleusi rhēidiōs*: "işleri kolaylıkla tersine döndürürler" (89-90). Prometheus ise dengeyi yeniden kurmak şöyle dursun, payları taraflı bir şekilde bölerek onu bozar; bkz. 544: *heterozēlōs diedassao moiras*: "payları [ne kadar da] tarafgir/adaletsiz dağıttın."

planlarıyla Olymposluların zaferini kendisi sağlamıştır. Dünyadan sonsuza dek sürülmeyecek, sonunda Tartaros'un derinliklerine hapsedilecektir. Her şeye rağmen sadık ve güvenilir bir müttefik değildir. Zeus'un başkanlık ettiği düzenli evrenin tam kalbinde bir rakip olarak durur ve Olympos tanrıları dairesinde bile bir protesto odağının mücessem halidir ya da bir hak iddiası veya hatta isyan biçiminde, dünyanın tanrıların zıddına içerdiği her şeye (negatif, boş yere acı çekme, açıklanamaz ve keyfi talihsizlikler) dair bir tür suç ortaklığını ifade eder. Bu meydan okuma daha da tehlikelidir, çünkü tam da Zeus'un kendisini eşsiz olarak gördüğü yerde gerçekleşir: zekâ, kurnazlık, öngörü ve insanların, kendilerince, kendi paylarına sahip olduklarını iddia ettiği "bilgi" zemininde. Prometheus, insanları tanrıların pahasına desteklemek için bereketli ve akıllı bir zihnin kaynaklarını kullanır. İnsanlık durumunun ayrılmaz bir parçası olan hastalıkları ortadan kaldırmaya ve tanrıların imtiyazları olarak tuttuğu faydaları onlar için elde etmeye çalışır.[26] Zeus'un kendisine emanet ettiği görev de dahil olmak üzere Zeus'un planlarını gizlice baltalıyorsa, bunun nedeni, insanlarla tanrılar arasındaki mesafeyi mümkün olduğunca azaltarak, insanları bir şekilde kendisiyle eşit varlıklar haline getirmeyi amaçlamasıdır: İnsanların, ne Zeus'un onların olmasını istediği gibi, Kutlu Ölümsüzlerden tamamen ayrı, uzak, aşağı ve itaatkâr olan, ne de Kutlu Ölümsüzlerin kendi aralarında olduğu gibi, onlarla tamamen ortak, yakın, eşit ve uyumlu olan gerçek anlamda Prometheusçu yaratıklar olmasını ister. İnsanlar ortada bir yerde olacaktır: Kendisinin arabuluculuk işlevini ve düşman müttefik, rakip suç ortağı, azad edilmiş köle, affedilmiş suçlu, uzlaşılmış ve topluma kazandırılmış asi olarak muğlak rolünü hatırlatan bir ara konumda bulunacaktır.

26 *Theog.* 657 ile karşılaştırın: Kottos, Ölümsüzleri titretici beladan "koruyan" (*alktēr*) Zeus'u selamlar; ve 614: *akakēta Promētheus*, iyiliksever Prometheus (insanlara ilişkin olarak).

Theogonia'daki bölümde, insanları tanrılara yaklaştıracak kadar onlara yakın olan Titan Prometheus Olymposçu düzenin sorgulanmasını temsil eder. Bu düzen, belirli bir varlık kategorisi olarak (Titan'ın özel bir ilişkisi olduğu) insanlık için yorgunluk, güç kaybı, acı, hastalık ve ölüm, diğer bir deyişle, ilahi durumun radikal yadsımasını oluşturan tüm kötülükleri varsayar. Prometheus, insanları ve tanrıları ayırmak için yapılan bu aldatmaca savaşında galip gelmiş olsaydı, kurban, insanların kendilerini can atmaktan alıkoyamayacağı bu ölümlü olmayan varoluş biçimine erişimini kutsamış olacaktı. Prometheus'un başarısızlığı, kurban ayinini sadece iki soyun tamamen ayrılmasını simgeleyen bir eyleme dönüştürmekle kalmaz, aynı zamanda bu kopuşa geri dönüşü olmayan ve haklı bir düşüş karakterini verir ve ölümlüler yüksek güçlere Prometheusçu tarzda her kurban sunup onlarla iletişim kurduklarında bu düşüşün haklılığını teslim eder.

*

Aslında, Hesiodos'un hikâyesinde, Prometheus'un tetiklediği bela zinciri, bölümün eserin bütünündeki bağlamı ve metnin bazı ayrıntıları dikkate alındığında, tam gerekçesini teolojik bir düzeyde bulur. Paradoksal olarak, Prometheus iyi, hayırsever (*eus*) olarak tanımlanır.[27] Fakat insanlara karşı gösterdiği hayırseverlik sadece diğer yüz, Zeus'a karşı gizli düşmanlığının görünen yüzüdür. Eti paylaştırırken gösterdiği taraf girlik (*heterozēlōs*, v. 544), egemen Zeus'ta somutlaşan dağıtım düzenini bozma arzusunu yansıtır. Kendisine emanet edilen hakemlik görevlerini yerine getirirken kurduğu tezgahlar, Zeus ile olan derin rekabetinin (*erizeto boulas*, 534) ifadesidir. İnsanlığın düşüşü bu nedenle doğrudan rekabet, kıskançlık ve kavga ile ilişkilidir—kısaca, *eris* ile, Prometheus yüzünden sinsice Olympos tanrılarının esîrî dünyasına sızmış olan Gece'nin o uğursuz kızı. Şimdi bu dünya *eris*'e [çatışma / çekişme] yabancıdır. Daha doğrusu, Zeus'un krallığında *eris*'in artık

27 *Theog.* 565; *Op.* 50.

olmaması gerekirdi. Bu dünya açık bir savaşın sonucu olmasına rağmen, Kronos'un oğlunun zaferi sadece çatışmaya son vermekle kalmamış, düşman güçlerini Ölümsüzler diyarının dışındaki bir mekâna sürdüğü gibi, tanrılar arasındaki çatışmalar dönemini de Olympos düzeninden önce gelen bir zamana sürmüştü.[28] *Theogonia*'daki bir pasaj bu konuda açıktır: Kutlular arasında herhangi bir çatışma ve anlaşmazlık (*eris kai neikos*) ortaya çıkarsa, suçlu tarafı gecikmeksizin veya tartışmaksızın ilahi alanın ötesine göndermek için bir usul oluşturulmuştur. Bilinç, nefes ve yaşamdan yoksun bırakılarak, ölüm gibi bir uykuya dalmış olarak, kuruldan ve Ölümsüzlerin eğlendiği şölenlerden dışlanır.[29]

Bir tanrı ve Zeus arasındaki bir *eris*'in anlatısı olarak, tüm Prometheus bölümü, *Theogonia*'nın çerçevesine, diğerlerinin aksine, paradoksal olan ve esasen tanrılar dışındaki yaratıklar ile ilgili bir rekabet hikâyesini sokar. Titanlar ve Olymposlular arasındaki kav-

28 Bkz. *Theog*. 386 vdd. Zeus'un hakimiyetindeki ilahi dünyada, Zelos artık bir çatışma ve ayrışma unsuru olarak hareket etmez. Zeus'un şahsını sürekli çevreleyen ve nereye giderse gitsin ona eşlik eden erkek ve kız kardeşi Kratos ve Bia gibi, Zelos tanrıların yeni kralının üstünlüğünün garantörü olarak hareket eder. Eşleştirildiği Nike ile yakından ilişkili olarak, Zelos, Zeus'un herhangi bir rakibinin onun egemen gücüne itiraz etme girişimini derhal başarısızlığa mahkûm eder.

29 *Theog*. 782-806. Bu pasajın *Op*. 190-200 ile karşılaştırılması, tanrıların ve insanların dünyalarındaki *eris*'ler arasındaki farkı vurgular. *Eris* tanrılar arasında ortaya çıktığında, Yemin yöntemi otomatik olarak yalan yere yemin etmek zorunda kalan suçlu tarafı (*epiorkos*, 793) belirler. Suçlu taraf hemen kötü bir uykuda (798) "gizlenir" ve ilahi diyardan kovulur (801-804). İnsanlar arasında, kötü bir *eris* her şeyi işgal ettiğinde ve sefil insanların ayrılmaz bir yoldaşı haline geldiğinde, yemine artık herhangi bir değer veya *kharis* verilmez (*Op*. 190). Kötülük yapan kişi yalanlarını yalan yeminlere, *epi d' horkon omeitai* (194), dayandıracak; ancak bu kez gizlenecek ve dışlanacak olan kişi suçlu olmayacaktır. Aksine, gizlenecek (198) ve tanrıların alemini geri kazanmak için insanları *eris*'e terk edecek olan (199-200), insan dünyasında tanrıların dünyasına son bağlantı olarak hâlâ mevcut olan iki tanrı, *Aidōs* (Utanma) ve *Nemesis* (İntikam) olacaktır.

gaya kıyasla, fark barizdir. Prometheusçu *eris* açık düşmanlık veya açık savaş değildir. Ne herhangi bir güç elde etmeyi amaçlar ne de Zeus'un yerini gasp etme iddiasındadır. Zeus'un zaferinden önce, onur paylarının dağıtıldığı düzenin kuruluşunda görünmez. Bu *eris*, Olymposlu'nun egemenliğini sorgulamaz, ama gizli kapaklı bir şekilde onu içeriden bükmeye çalışır. Ve *Theogonia*'da Ölümsüzler arasında meydana geldiği belirtilen diğer *eris*'e benzemez: Sıkı bir şekilde kurulmuş ve örgütlenmiş olan Ölümsüzler'in ilahi toplumundaki *eris*'in kuralları suçlu olanı kovmaya yönelik yarı-hukukî bir yöntemle önceden belirlenmiştir. Prometheusçu *eris* düzenin kuruluşundan sonra olmadığı gibi önce de değildir. Mitsel bir şekilde düzenin kuruluşu ile aynı zamanda, Zeus'un üstlendiği dağıtım görevleriyle eşzamanlı olarak görünür. Daha doğrusu, bu bölüşümün çok belirli bir yönüyle çakışır: İçindeki uyumsuz ve sorun yaratan bir şeyle, çünkü statüsü sadece orantısız bir uzlaşmanın –oyunun her bir noktasında birbirlerine karşı çıkan, her biri nihai sonuca ulaşılana kadar diğerinin projelerini engelleyen ilahi hasımlar arasındaki bir yarışma sonucunda kotarılmış kaba bir düzenlemenin– sonucu olabilecek muğlak ve rahatsız edici yaratıkları ilgilendirir. Kesinlikle, maçın sonunda Zeus'un iradesi gerçekleşecektir. Ancak galip gelmek için, Prometheus ile çatışmanın izlediği yolu takip etmeli, her bir raunttaki yeni bahisleri kabul etmeli, Titan'ın kurnazlığıyla insanlar lehine aldığı puanların kaydını tutmalı ve basitçe silemediği puanları insanlara karşı döndürmelidir.

Bu analiz, *Theogonia*'nın gelişim çizgisi içinde bir parantez oluşturan Prometheus bölümünün çarpık karakterini açıklar. Bu, ilk önce soybilimsel anlatım seviyesinde ve daha sonra ilahi olaylar silsilesinde ortaya çıkan bir çift parantezdir. 337 nolu dizede, Hesiodos Titanların soyağacını anlatmaya başlar. Bunların isimlerini doğdukları sıraya göre daha önce vermişti: (Erkekler için), en büyüğünden en küçüğüne doğru, arada Koios, Krios, Hyperion ve İapetos olmak üzere Okeanos'tan Kronos'a. Bu

şekilde Okeanos, Hyperion, Krios ve Koios'un çocuklarının kim olduğunu öğreniriz. Ancak İapetos yerine Kronos soyağacının ortaya çıktığı 453 nolu dizeden başlayarak, soybilimsel açıklama, Zeus'un doğumu yoluyla, ilahi silsilenin ikinci efsaneler kümesini oluşturan mitsel olayların açıklamasına bağlanır (ilk küme Ouranos'un hadım edilmesini ve Kronos'un kral olarak tahta çıkmasını içerir); ve göğün egemenliği üzerine çatışmaların (Zeus ve Kronos, Olymposlular ile Titanlar arasındaki mücadele) ana temasına girer. Kronos çocuklarının hiçbiri onun tahttaki yerini almasın diye onları yutar. Zeus babasının oburluğundan kaçar. Önce Kronos'un yuttuklarını geri öksürmesini sağlar. Daha sonra Kiklopları zincirlerinden kurtarır ve onlar da ona zaferinin aletini, şimşeği, verirler: "Zeus ölümlüler ve Ölümsüzler üzerinde hüküm sürmek için bundan böyle ona güvenir" (506). İşte bu noktada Hesiodos, normalde Kronos'tan daha büyük Titanların soyağacından sonra ortaya çıkması gereken İapetos soyağacı ile soybilimine geri dönmek için Zeus'un savaşları anlatımını keser. Ancak gerçekte İapetos'un soyağacının temel işlevi, Prometheus'u Zeus'un karşısına çıkaran *eris*'in açıklamasını sunmaktır. Bu *eris*, hem egemenlik savaşlarının (Titanların savaşlarıyla hiçbir ilgisi yoktur) hem de Zeus'un hükümranlığı altındaki ilahi dünya düzeninin (zira bu hükümranlık *eris*'i dışlar) merkezinden uzaktadır. Dolayısıyla, açıklamadaki mantıksal yeri Zeus'un zaferinden ne açıkça önce ne de açıkça sonradır. *Theogonia*'da insan soyunun statüsünün, tanrılar dünyasını bölen büyük iktidar çatışmasının dışında ve ona yabancı olduğu gibi, kenarlarda, merkezden uzakta bir yerde bulunur. Nitekim, şiirde Kronos hükümranlığı altındaki insan varoluşuna dair en ufak bir gönderme yoktur. Prometheus parantezi, Titanlara karşı savaşın, Zeus'un zaferinin ve onur paylarının dağıtımının süslü anlatısından önce gelir. Bu parantez, mücadelenin ayrıntıları gerçek bir anlatıya konu olmadan önce bile, Zeus'un hükümranlığının emin göründüğü bir bağlamda

ortaya çıkar: Konumu, bir yanda, ondan önce gelen Kiklopların kurtuluşu ve şimşek armağanı ile diğer yanda, ondan hemen sonra gelen Olympos zaferini simgeleyen Yüz Kollu Devler'in kurtuluşu arasındadır.

Sahne Sikyon'un eski adı olan Mekone'de oynanır. Bu nedenle, karşılaşmanın arenası olan dünyevi ve beşeri yeri tam olarak biliriz, ancak ilahi kronolojiye işaretlenmiş olaylar silsilesi içinde gerçekleştiği kesin anı bilmeyiz. Başka bir deyişle, iki tanrı arasındaki çatışma, ilahi toplumun kendisi yerine insanlar ve tanrılar arasındaki ilişkilerin doğası ile ilgili olduğu ölçüde, Prometheusçu *eris* tanrıların zamansal eksenine tam olarak uymayan bir zamansal eksende işler. İki zamansal düzen, açıklamada birbirine denk geliyor gibi görünür, ancak aralarında kesin örtüşme olması imkânsızdır. Benzer şekilde, Prometheusçu *eris* –Titanların *eris*'i ve Olymposluların hukuki *eris*'inin aksine– ilahi alana ilahi güçlerin hiyerarşik düzenine mükemmel bir şekilde dahil olamayacak kadar beşeri alana fazlasıyla bağlı bir varoluş boyutu, bir varlık niteliği getirir.

*

Theogonia'da, tanrıların aracılığıyla, insanlara yönelik ve nihayetinde onlara ulaşan *eris*'in draması, *İşler ve Günler*'de, Boiotia topraklarında, Hesiodos ile kardeşi Perses arasında hiçbir aracı olmadan oynanır.

Her bir anlatının metinsel bağlamları arasındaki benzerlik görünenden daha sıkıdır. *Theogonia*'da kurban edilen hayvanın parçaları ile ilgili Prometheusçu hile anlatıda *gar* (çünkü) ile tanıtılır: Bu, insanın talihsizliğinin kaynağı olan bölümü doğrudan Prometheus'un Zeus'a karşı *eris*'iyle ilgili önceki dizeye bağlar. Prometheusçu temanın *İşler ve Günler*'deki tekrarı da *gar* ile açılır: Bu sefer *gar* Hesiodos'un kardeşine onları bölen *eris* vesilesiyle az önce verdiği dersle ilgilidir. *Klēros*'ları, aile mirasları, aralarında bölünmüştür. Bu bölünme, bir savaşta düşman ganimeti ele geçirildiğinde olduğu gibi, şiddet veya kaba kuvvetin sonucu değildir. Ne de, iki kardeş arasında olması gerektiği gibi, dostane bir anlaş-

manın sonucudur. Payından daha fazlasını elde etmek için Perses, kavgalar ve anlaşmazlık (*neikea kai dērin*) çıkarmıştır. Olayı, prensip olarak egemen Zeus'un dağıtıcı adaletini temsil eden Thespiai krallarının hakemliğine getirmiştir. Ancak rüşvet olarak hediyeler alan krallar adil bir şekilde karar vermemiştir. Çarpık bir hüküm, taraflı bir karar vermişlerdir. Yanlış yapan tarafı kayırarak payları eşit olmayan bir şekilde bölmüş, birine diğerine ait olanların çoğunu (ironik bir şekilde, *Theogonia*'da, Zeus'un gücüne giden Prometheus'un tarafgirlik ruhunun aynısıyla) vermişlerdir. Her bir eserde Prometheus mitini ölümlülerle ilgili üzücü sonuçlarla tanıtan iki durum, ilahi ve beşeri, arasındaki benzerlik açıktır. Dahası var. Hesiodos, erkek kardeşinin onunla aradığı kavgayı ve Hesiodos'un pahasına elde edebildiği hileli dağıtımı hatırlatmakla kalmaz. Bu özel çatışmanın kapsamını evrensel adalet ve düzenin boyutlarına kadar genişletir ve üzerine gerçek bir *eris* (Gece'nin kızı tüm insan varoluşunu mührü ile damgalamış olduğu ölçüde) ilahiyatı olarak adlandırılabilecek şeyi kurar. Ve bu ilahiyat, *İşler ve Günler*'i *Theogonia*'ya açık bir gönderme ile açar ve *Theogonia*'yı *eris* bölümünde ele alıp netleştirir.

Aslında, tanrıların bakış açısından, *eris* eşsiz görünüyordu. Ölümsüzlerin bildiği tek örnek Zeus'un rakiplerine karşı zafer kazandığı şiddetli kavga idi; zaferi *eris*'i ilahi toplumdan uzaklaştırmıştı.[30] Ama meseleye beşeri açıdan bakıldığında, resim değişir. Artık bir değil iki

30 Tanrılar arasında *eris*, Kronos'un babası Ouranos'a karşı şiddet uyguladığı anda ortaya çıkar. Çocuklarını bir kenara çekerek (*neikeiōn*, 208), Ouranos onlara gelecekte bu suçun *tisis*, intikam, gerektireceğini söyler. Bu *tisis*, *eris* ve *neikos* şeklinde, Titanlar ile Olympusluları karşı karşıya getirecek çatışmadır. Nitekim, Rhea Zeus'u doğurmak üzereyken, Gaea ve Ouranos'tan babasının Erinyslere borçlu olduğu borcun Zeus'u koruyarak ödenmesini mümkün kılacak bir plan düşünmelerini ister: *teisaito d' Erinus patros heoio* (472). Bunun sonucunda, her şey kral Kronos ile şiddet dolu bir yüreğe sahip oğlu (476) arasında bir güç mücadelesi şeklinde gerçekleşecek ve bu ikincisinin zaferine kadar devam edecektir. Zeus'un zaferi ile *tisis* ödenir ve düzen yeniden kazanılır.

eris vardır ve Gece'nin kızının bu ikilenmesi, insanların yaşamları üzerinde uyguladığı mutlak güce, kötülük için de iyilik için de sürekli hazır olmasına karşılık gelir. Zıt, ikilenmiş ve muğlak biçiminde, *eris* insanlık durumu ile eştözlüdür. İnsanlar arasında iki tür kötü anlaşmazlık olduğundan, kötü *eris*'in iki tarafı vardır: savaş alanında yabancı bir düşmanla savaş ve halk meydanında toplum içinde anlaşmazlık.[31] İlki silah gücüne dayanır, ikincisi dilleri ve alicengiz oyunları oynatır.[32] Bununla birlikte, ister güç ister hile kullanıyor olsunlar, her ikisinin de amacı aynıdır: ganimet elde etmek, birinin hakkını elinden alarak başkalarının pahasına servetin bir parçasını elde etmek. Kötü bir şekilde elde edilmiş zenginlik kısa ömürlüdür. Zeus'un kendisi, tıpkı Titanların acımasız gücünü bastırdığı ve Prometheus'un hileli oyununu cezalandırdığı gibi, suçlulara suçlarından ötürü sert bir ceza vermede titiz davranır.[33] Tanrılar arasında yok olmuş olan ve ölümlüler arasında cezalandırılan bu kötü *eris*, insanlar tarafından sevilmez. Eğer ona bağlı kalıyorlarsa, der Hesiodos, Ölümsüzlerin kararlarıyla onlara dayatılan kısıt altındaki iradelerine aykırıdır (v. 15).

Ancak, Gece, ilahi iradenin onlara rağmen ölümlülere eşlik etmesi için verdiği bu kavgacı *eris*'i doğurmadan önce, bilge insanın övgüler düzmesi gereken, benzer fakat farklı bir doğaya sahip bir başka *eris*'i doğurmuştu. Bu *eris*, kendisinden daha çok çalışmış bir komşunun tarlalarında ve evinde bolluk gören her insana onu taklit etmek için ilham verir. Aydınlık esîrde yaşadığı yüksekliklerden Zeus, bu rekabetçi *eris*'i, iş için bu gayreti, burada aşağıda adil bir şekilde kazanılmış herhangi bir zenginliğin temeli yapmıştır. Onu, derinlere insanların yaşadığı ve geçimlerini kazandığı toprağın (*gaie*)[34] köklerine gömmüştür. Kronos'un oğlu,

31 *Op.* 29 ve 30.

32 A.g.e. 321-22, *khersi biēi* (kaba kuvvetle) ve *apo glosses* (dille) arasındaki zıtlık ile.

33 A.g.e. 325-26 ve 333-34.

34 A.g.e. 18-19, zıtlık ile: *aitheri naiōn* / *gaiēs en rhizēisi*: "esîrde yaşayan / toprağın köklerine."

kendi kurduğu düzene göre, insanların servete giden yolu bu *eris* aracılığıyla bulmasını istemiştir. Öyleyse, ölümlü insanının yaşamını tamamen sınırlayan *eris*'ten kaçmasının bir yolu yoktur. Sadece kötü olanın yerine iyi olanın seçimi vardır. Perses, *agora*'da çene çalarak, tartışmalara karışarak ve tarımsal emekten (*ap' ergou*) kaçınarak işlerini idare etmeyi ümit edemez.[35] Eğer geçim kaynağına, yani Gaia'nın toprak ekilirken insanlara gerekli miktarda verdiği Demeter meyvesine (*Dēmēteros aktē*)[36] sahip olacaksa, kendisini göreve adaması gerekir: karıkları teriyle sulamalı ve diğerleriyle işte rekabet etmelidir. Aksi nasıl olabilir?

Bir yandan Zeus, insanların şiddet veya hileyle, kötü *eris* ile elde ettikleri kazançlar için kefareti zorlaştırır; öte yandan, kendilerine bağışladığı nimetleri, onlara yaşam (*bios*) veren toprakta gizlenmiş bu zenginliği, emeksiz (*kai aergon eonta*),[37] iyi *eris*'e başvurmadan elde etmelerini istemez.

Ancak bir zamanlar, Altın Çağ boyunca, işler farklıydı. Toprak, sürme veya ekime ihtiyaç duymadan, besleyici tahılların öylesine büyük bir bereketle filizlenmesini sağlıyordu ki ne savaşçı yağmanın ne de sinsi hırsızlığın (herhangi bir *eris*'in) burada aşağıda ya da göklerde yeri yoktu. İnsanlar çaba göstermeden yaşayabiliyor ve yiyebiliyordu.[38] Fakat Zeus kendini kurnaz Prometheus tarafından kandırılmış olarak bulduğu andan itibaren, tanrılar insanların geçimini onlardan gizleyerek toprağın derinliklerine gömdüler.[39] O zamandan beri insan varoluşu bugün gördüğümüz gibidir: Tamamen çifte mücadelenin avucundadır. İnsanlar sürekli iki şey arasında kalmıştır: Emeğin zor çabalarından kaçınmak

35 A.g.e. 28.

36 *Bios* (31) = *Dēmēteros aktē* (32).

37 *Op*. 44.

38 A.g.e. 113-18. Altın soyundan olan insanlar *ater ponōn*, yorucu iş olmadan, sahip olduklarından memnun, *ethelēmoi*, sakin ve barışçıl, *hēsukhoi*, yani kıskançlık ve tartışma olmadan, *eris*'siz yaşar.

39 A.g.e. 47-48.

için kötü *eris*'i seçtiklerinde tanrılar tarafından acımasızca cezalandırılmak veya Zeus'un yasasına boyun eğerek, dürüstçe elde edilmiş zenginliğin tadını barışçıl bir şekilde çıkarmak için iyi olanı seçtikleri takdirde, acı verici emek zincirine bağlanmak.

*

Prometheusçu hilenin iki versiyonu birbirini yansıtır ve aydınlatır: Biri, *Theogonia*'da, insanları yalnızca dolaylı olarak ilgilendiren sonuçları olan ilahi destan çerçevesinde bulunur; ve diğeri, *İşler ve Günler*'de, doğrudan Hesiodos'un kardeşi ile kavgasındaki kendi acı deneyiminden esinlenmiştir. Eğer insanların yaşamları, tanrılarınkinden farklı olarak, *eris*'ten kaçınamazsa, bunun nedeni ölümlü durumun Prometheus'u Zeus'un karşısına çıkaran *eris*'te kökenini ve varlık nedenini bulmasıdır. Buna karşılık, Prometheus ilahi toplumda, nihai sonucu insanları tanrılardan uzaklaştırmak ve onları Gece'nin çocuklarına teslim etmek olan bir kurban ayinin kurucusu olarak muğlak bir konuma sahipse, bunun nedeni Titan'ın insanlığa olan yakınlığının her şeyden önce, Olympos'un aydınlık dünyasında bile, Zeus'a karşı isyanında körüklediği bu gece *eris*'i biçiminde ifade edilmesidir. Hassas dengesi ile kurbanın kendisi, iki rakip kutup arasındaki bu gerilime bir yanıttır. Merkezi ibadet eylemi olarak, kurban insanları tanrılarla ilişkilendirir, ancak bunu paylarını ayırarak yapar. İnsanlar, iki rakip tanrının birbiriyle karşılaştığı mücadelenin sonunda kendilerine verilenden daha fazlasını alamazlar. Ötenin iki gücü arasındaki bu ilk *eris*'i yansıtan ve hatırlatan etli yemeğin ritüel düzene uygun olarak, kurban (mitsel kurucusu Prometheus ile aynı şekilde ve tüm noktalarda karşılaştırılabilir bir belirsizlikle) tanrılar ve insanlar arasında bir arabuluculuk rolü üstlenir. İki soy arasında bir aracı görevi görür. Fakat eğer kurban aralarındaki iletişimi mümkün kılarsa, bu onları karşı karşıya getiren bir bölüşüm aracılığıyla olur. Kurban onları birleştirir, ancak (Prometheus'un *Theogonia*'da istediği gibi; ve *İşler ve Günler*'e göre Altın Çağ'da

olduğu gibi) tekrar birleşmeleri için değil, aralarındaki zorunlu mesafeyi teyit etmek için.

2. ÖKÜZ VE BUĞDAY

İki anlatının karşılaştırılması başka bir noktada daha aydınlatıcıdır. *İşler ve Günler*, *Theogonia*'nın geniş ölçüde geliştirdiği ilk kesiti, kurban eti parçalarının kesilmesi ve hileli dağıtımını tekrarlamaz. Sadece, "Prometheus'un çarpık tezgahları onu kandırdığında"[40] Zeus'un duyduğu öfkeye bir gönderme ile ondan bilinen bir gerçekmiş gibi bahseder. Sonra hemen mitin ikinci bölümüne, ateş hırsızlığına geçer. Bu nedenle, insanlığın mevcut durumunu doğuran ilahi rekabeti anlatan *İşler ve Günler*'deki versiyonun, *Theogonia*'da çok temel gibi görünen besin sorununu bırakıp bırakmadığını merak edebiliriz. Dediğimiz gibi, modelini Prometheusçu hilenin kurduğu kurban, tanrılar ve insanlar arasındaki mesafeye yol açma ve ifade etme kapasitesine sahiptir, çünkü her bir taraf için tamamen zıt yiyecek türlerini içerir. Hesiodos neden *İşler ve Günler*'de, ilk kurbanı tesis ederek sadece tüm düşüş sürecini başlatmakla kalmayıp, dinî ayin ve yemek tarzı olarak ikili doğasıyla, (tanrılara ibadetle bağlanan ve kurban eti paylarının talihsizlik olarak temsil ettiği her şeyle onlardan ayrılan) insanlık durumunun belirsizliğini simgelemeye devam eden bölüşüme daha açık bir şekilde gönderme yapmaz?

Gerçekte, Prometheus mitinin *İşler ve Günler*'deki beslenme teması, *Theogonia*'dakinden daha az belirgin değildir. İnsana ayrılmış ve ona özgü varoluş biçimiyle yakından bağlantılı bir besin teması, her iki anlatının da merkezinde yer alır. Tema sadece yer değiştirmiştir. Ve her bir metnin farklı bakış açısını ele alırsak açıklanabilecek bu yer değişikliği, mitin kurbanla olan ilişkisindeki bazı temel yönlerine ışık tutar. *İşler ve Günler*'de ekili toprağın ürünleri (Demeter'in buğdayı veya tahıllı besin), *Theogonia*'daki kurban edilmiş öküz (et parçaları

40 A.g.e. 47-48.

veya etli besin) ile benzer bir konuma sahiptir. Nitekim, *Erga*'nın (*İşler ve Günler*)[41] yazarı insanı çiftçi yönüyle düşünür. Bu nedenle her şeyden önce "ekmek yiyen biri" olarak görülür. *Theogonia*'nın yazarı için insan, ilahi bakış açısıyla görüldüğünde, tanrılara sunulan kurbanlık hayvanın kendisine ritüel olarak ayrılmış parçasını yiyen biridir. Ancak her iki durumda da insan besinleri aynı Prometheusçu *eris* damgasını taşır. Zeus yaşam (*bios*) besinini ondan sakladığından beri, insan sadece acısıyla ödemişse, alın teriyle kazanmışsa ekmek yiyebilir. Sadece emekle erişilebilen tahıl yiyecekleri, tıpkı kurbanlık hayvanın yaptığı gibi, Titan'ın rekabetçi ruhunu hatırlatır. Dahası, tahıl Olymposlu ile çatışma sırasında sadece saklanmış değildi. Bir zamanlar herkes için serbestçe kullanılabilir olan besinin yeraltında kaybolmasına yol açan statü değişikliği, Prometheus'un hayvanın yenilebilir kısımlarını insanlara vermek için onları saklama hilesine Zeus'un verdiği yanıttır.[42] Böylece tahıl yetiştirme kurban töreninin muadili, onun tersidir. Prometheus'un hilesi sayesinde, ölümlüler bundan böyle yemek için öküzün etine sahiptir; yaşamak için ihtiyaç duydukları tahıl Zeus'un iradesiyle artık kolay ulaşılabilir, parmaklarının ucunda değildir.

Yine kurbanlık hayvan gibi, tahıl besini tanrılarla düzenlenmiş bir alışverişin sonunda yenir. Besin, her iki tarafın statüsü arasındaki ayrılık, mesafe ve eşitsizliğin altını çizdiği anda, ölümlüler ve Ölümsüzler arasında dindar bir iletişim biçimi yaratır. Hesiodos için buğday yetiştiriciliği, köylünün ilahi güçler için yerine getirmesi gereken gerçek bir ibadet eylemidir.[43] Onun gözünde çalışma

41 Benedetto Bravo'nun bana işaret ettiği gibi, *erga* ve *ergazesthai* terimleri, *İşler ve Günler*'de iki kez denizcilik ve deniz ticareti faaliyetleri için kullanılır (45 ve 641). Yine de, bu kelimelerin şiir bağlamında esasen tarımsal emeğe atıfta bulunduğu doğrudur (aşağı yukarı elli örnek).

42 *Op.* 47-48.

43 Krş. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris, 1974), 2: 19-20; M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, coll. Latomus 68 (Brüksel, 1963), 34-51.

günlük bir ibadettir; her bir görev bu tür kutsanmış eylemlere saygıdan titizlikle yürütülür. Deposu tahılla dolu köylü, rahatça yaşamak için yeterli ekmeğe sahipse, bu sıkı bir şekilde düzenlenmiş bir emek faaliyetinin sonucudur ve bunun tam olarak yerine getirilmesi icracıyı Kutluların, Demeter'in gözdesi (*philos*) yapma ritüel erdemine sahiptir.[44] Ancak kıtlığı (*limos*) ortadan kaldıran bu ilahi dostluk ve yakınlık, çalışkan köylünün Zeus'un koyduğu tarlaların sert yasasını[45] tanıdığını ve kabul ettiğini varsayar: Bu yasa, Altın Çağ'ın sona ermesiyle, insanların her zaman genç, iş veya yorgunluk olmadan, tanrılar gibi eğlenerek yaşadıklarına işaret eder. Tahıllı gıdaların önemi, açlıktan kaçınmak için insanın –*eris*'in bu üzücü çocuğu– kendini tamamen acı verici zahmete, *eris*'in diğer çocuğu olan *ponos*'a adamaktan başka bir seçeneği olmamasıdır.[46] İnsanın, *eris*'in sebep olduğu talihsizlikten kaçabilmesi için, kardeşinin yolunu tutması gerekir.

Son bir benzerlik daha var: Mitin mantığında, kurbanlık hayvanın yenilebilir parçalarının insanlara gittiğini, çünkü zaten yaşamdan yoksun olan ve sürekli tekrarlanan bir açlığı tatmin eden ve besinsiz kaldığında tükenecek gücü yenileyen bu et parçalarının, tamamen ölümlü varlıkların beslenme düzenini oluşturduğunu daha önce öne sürmüştük. Tüm olumsuz unsurlardan münezzeh olan tanrıların canlılığından farklı olarak, insanlarınki güvencesiz, kararsız, geçici ve en baştan ölüme mahkûmdur. Hesiodos'un insanların kendi yiyecekleri olarak kullandığı başağı işaret etmek için kullandığı *bios* (yaşam) terimi, tahıllar ve insanlara özgü canlılık arasındaki bir ilişkinin altını çizer ve bu eştözlülükten bahsetmemiz gerekecek kadar yakın bir ilişkidir: İnsan yaşamının kumaşı onu besleyen yiyecekleri oluşturan malzemenin

44 *Op.* 300-301, 309: *kai ergazomenoi polu philteroi athanatoisin*: "çalışan kişi ölümsüzlerce daha çok sevilir"; 826-28.

45 A.g.e. 388: *pediōn nomos* (tarlaların yasası).

46 A.g.e. 226-27: Eris, Ponos (Emek) ve Limos'u (Kıtlık/Açlık) doğurur.

aynısından kesilmiştir. Tanrılar "ekmek yemedikleri için" ölümlü değillerdir. Buğday bilmeden, *ambrosia* ile beslenen tanrıların kanları yoktur.[47] *Ikhōr*'ları takat kesilmesini, güçten düşüşü –insanlar arasında geçici bir varoluşun damgası gibi olan inişler ve çıkışları, yemeğin sadece erteleyebileceği ölümün ilk işaretlerini– bilmez. *Ilias*'taki insanları tasvir eden formülü hatırlayalım: "Bir an şevklerinin zirvesindedirler, ekili toprağın meyvesini yerler, bir başka an cansızdırlar ve yenilirler."[48] *Odysseia*'nın terimlerine geri dönecek olursak, arpa ve buğday insanların iliğini, yaşam güçlerinin özü olan *muelos andrōn*'u oluşturur.[49]

Prometheus mitindeki bu ilişkiler ve uyuşmalar kurban ile tahıl yetiştirme arasında yakın bir bağlantı kurmaya hizmet eder. Hem birbiriyle ilişkili hem de eşdeğer olan iki fenomen düzeni olarak görünürler. İlişkileri, bahsettiğimiz açık metinsel atıflarda görülür. Belki de metnin söylemediği şeyde, sessizliğinde, daha da belirgindir: Metin, tahıl *bios*'u ve kurbanlık hayvanın simetrik konumları ve tamamlayıcı statülerini mitin çerçevesinin bir parçası olarak varsaymıyor olsaydı, *İşler ve Günler*'de "*bios*'u saklayan" Zeus'a ani ve endişelendirici bir ima yabancı, saçma ve anlaşılmaz bir unsur olurdu. Kurban ritüelinin etli besin bağlamındaki rolü, tahıl yetiştiriciliğinin bitkisel besindeki rolü ile aynı olduğundan, Prometheus'un hilesini insanların besleyici *bios* elde etmek için tarlaları sürme ihtiyacı ile ilişkilendiren kesit sadece metindeki mevcudiyeti itibarıyla çok yerindedir. Şunu da ekleyelim: Prometheus tarafından ilk kurbanda öldürülen ve kesilen öküz insana en yakın evcil hayvandır ve insanın kendi varoluş alanıyla en iyi şekilde bütünleşmiştir, özellikle de toprağın karıklarını açmak

47 *Il.* 5.339-43: ekmek yemediklerinden, kanları yoktur ve kendilerine Ölümsüzler denir. *Convivium septem sapientium*'da Plutarkhos, Homeros'un bu pasajı hakkında şu yorumu yapar: "Bu, yiyeceğin sadece bir yaşam değil, bir ölüm aracı olduğu anlamına gelir" (160b2-3).

48 A.g.e. 21.464-65.

49 *Od.* 2.290 ve 20.108: *alphita* (arpa unu), *muelon andrōn* (insan iliği).

için sabana koşulduğunda. Öküz böylece insanların kurban etmek yerine düşman gibi avladıkları vahşi hayvanların tam tersidir. Prensipte evcil hayvanlar rızalarıyla kurban edilirler, zira insanlara yakınlıklarıyla, onları doğrudan temsil edemeseler de, en azından onların delegesi olarak hizmet görebilecek varlıklardır. Vahşi hayvanlar ve insan toplumu arasındaki mesafe özellikle besin konusunda belirgindir. Vahşi hayvanlar, herhangi bir kural veya kısıtlama olmaksızın, avlarının bir kısmını ilahi güçler için bir kenara ayırmadan birbirlerini yerler. Aldıkları şey iştah değil yasayla belirlenir. Adalet ve dindarlığa kayıtsız olan hayvan yemeği, teknik veya uygulamada daha yüksek ilahi bir düzeni yansıtmaz. Hayvanların birbirlerine karşı yemek uğruna açtıkları savaştaki kaba kuvvet ilişkilerini yansıtır.[50]

Öküz vahşi hayvanlara kıyasla neyse, buğday da vahşi bitkilere kıyasla öyledir. Toprağın tüm meyvelerinden en insanlaşmış olanıdır. Yabani bitkiler, koşulların izin verdiği her yerde kendi başlarına büyür. Buğday, ancak çocukları insan yapmak için verilen eğitimle karşılaştırılabilir bir dikkatle bir yıl boyunca yetiştirildikten sonra hasat edilir.[51] Hasat zamanında, insan çabası ve ilahi ihsan birbirini düzenli değiş tokuşlar dengesinde karşılayacaktır. Otobur hayvanlar, besinlerini ekilmemiş doğada, insan elinin işlediği tarlalardan ve meyve bahçelerinden uzakta, evsel ufkun ötesinde büyüyen yabani otlarda ve bitkilerde bulurlar.[52] Ekmek sadece insana aittir. İnsanlığı hayvanlardan ve tanrılardan ayıran uygar yaşamın bir işareti ve teminatıdır. Ekili evcil bitkiler ve kurban edilmiş evcil hayvanlar yemek, insan soyunu (insana

50 *Op.* 276-80.

51 Tarımın bitkisel besini pişirdiğini ve aktif hale getirdiğini gözlemledikten sonra, Aristoteles *Pr.* 20.12.964a19-21'de şöyle yazar: "Bu yetiştirmeden kaynaklanan meyvelerin yetişmiş (*hēmera*) olduğu söylenir, çünkü sanki bir eğitim almış gibi (*hōsper paideuomena*) bu sanattan faydalanmışlardır."

52 Bkz. Detienne 1972, 31-34.

hem yakın hem de uzak varlıklar olarak) hayvanlar ve tanrılar arasına yerleştirmeye hizmet eden ve insanı kendi varoluşunun şartlarını belirleyen aracı statüye oturtan bir beslenme rejiminin özellikleridir.[53]

3. YİYECEĞİ PİŞİR, ÖLÜYÜ YAK

Belki de, ateş hırsızlığını bir yandan kurbanlık hayvanın paylaşımına ve öte yandan tahılın toprağın altına gizlenmesine bağlayan mitteki bağın tüm sonuçlarını anlamak artık daha kolay. *Theogonia*'ya göre Zeus, payları ayarlayarak insanların yenilebilir parçaları almasını sağlayan Prometheus'un oynadığı hileyi asla unutmadığı için, o günden itibaren göksel ateşin alevini, insanların daha önce tanrılarla birlikte yaşar ve şölen yaparken dişbudak ağaçlarında hep hazır buldukları bu şimşeği onlara vermemeye karar verir (*ouk edidou*, v. 563). Neden bu karşılık ve bunun önemi nedir? Açıkça, Zeus her şeyden önce insanların oyunun bu ilk elinin sonucu olarak aldıkları hediyeyi kullanmalarını önlemek ister. Onları ateşten yoksun bırakarak çiğ yiyemeyecekleri eti pişirmekten meneder. Dolayısıyla, Prometheus ateşi her şeyden önce besin ile ilişkilidir; ve Titan'ın alevi çaldığında yaptığı hamle –insanlara getirmek için alevi bir çakşır otu sapının içinde saklayarak– onlara kurbanlık yemek pişirmek için gerekli olan her şeyi vermeyi amaçlar. Ancak eti yemeden önce pişirmek çiğ etle beslenen hayvanlarla kontrastı da güçlendirir. Dolayısıyla, Hesiodos'un Prometheus'unun pişirme ateşi büyük bir değere sahiptir. Vahşiliğin aksine kültürü temsil eder. Bu şekilde Aiskhylos'un *Prometheus*'unda geliştirilecek olan "uygarlaştıran" ateş ya da "tüm sanatların efendisi" temalarının yolunu hazırlar.[54] Ama bunu kendi tarzında yapar, insanlığın ara statüsü yoluyla mite getirilen tüm karmaşıklıklar ve belirsizlikler ile. Prometheusçu ateş,

53 Bkz. P. Vidal-Naquet, "Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*," *Annales E.S.C.* 25 (1970): 1278-97.

54 Aesch. *Prom.* 110-11 ve 254.

tanrıların ateşi, göksel ateş ya da Zeus'un elindeki her şeye kadir ve efendisi gibi ölümsüz olan şimşek değildir. Fani bir ateştir: tüm ölümlü yaratıklar gibi yaratılmış, aç ve güvencesizdir. Başlatmak için küllerin altında tutulan veya Prometheusçu tarzda bir çakşır otu sapının boşluğunda taşınan bir ateş tohumu gerekir.[55] Canlı tutulması için beslenmesi gerekir. Beslenmediğinde ölür.[56] Ateşin ağzına giren her şeyi yiyip yutmasına neden olan doyumsuz açlığı onu, Homeros'taki birçok formülün ima ettiği gibi,[57] vahşi bir hayvana benzetir: Kontrol edilmesi için insanın eline konmuş olsa bile, aynı zamanda evcil görünmez.

Şiddet dolu ve hayvani bir doğanın açığa çıkmasını dengeleyen bu uygar yön, Prometheusçu ateşte somutlaşan zeki sanat ve ince buluşta görülür. Sadece Zeus'un uyanıklığından kaçan ve insanların tanrının onlardan esirgediği şeyi elde etmesini sağlayan bir hilenin ürünü değildir. İnsan yaşamından ayrılmaz bir teknik bilginin parçası olan ateşi taşıma, koruma ve yakma tekniğini içe-

55 Krş. *Od.* 5.488-90: "Issız topraklarda komşuları olmadan yaşayan bir kişi, közü kara kül altında saklar, ateşin tohumunu (*sperma puros sōzōn*) korur ki başka bir yerden ateş bulmasına gerek kalmasın"; ve *Hymn. Hom. Merc.* 237-38; Pind. *Pyth.* 3.66; ve özellikle *Ol.* 7.86-87: Athena'ya ilk kurbanı tesis ederek, Rodos halkı "ışık saçan alevin tohumlarını (*sperma phlogos*) yanlarına almadan Akropolis'e çıktı." Böylece onların hatası ile ateşsiz ilk kurban kullanılmaya başlandı ve Pindaros bu unutkanlığı şöyle yorumlar: "İnsanlar Prometheus'u dinleyerek erdem ve mutluluğa kavuşurlar" (79-81). {*Ol.* 7'den yapılan ilk alıntı 86-87 değil, 47-48 nolu dizelerdendir. İkinci alıntının yeri ise 79-81 nolu dizeler olmadığı gibi, gerek bu şiirde gerekse Pindaros külliyatının tümünde mevcudiyeti şüpheli görünmektedir. –ç.n.}

56 Krş. Hdt. 3.16: Mısırlılar "ateşin yiyecekle doluncaya kadar ele geçirdiği her şeyi yiyen ve sonra yedikleriyle birlikte yok olan canlı bir hayvan olduğunu düşünür"; Yunan bakış açısı *Parva naturalia*'da (*Gençlik ve Yaşlılık Üzerine* 5.469b21-26) Aristoteles tarafından sunulur: "[Ateş için] besin (*trophē*) eksik olduğunda ve ısı artık kendini besleyemediğinde, ateşin ölümü gerçekleşir."

57 Krş. aşağıda, bu bölüm ve L. Graz, *Le feu dans l'Iliade et l'Odyssée* (Paris, 1965), 108-16 ve 183-93.

rir. Ancak insanların kullandığı *tekhnai* (sanatlar), onları bahşeden Titan'dan daha az muğlak değildir. Ateş bir *dolos*, yanıltıcı bir hile, başta Zeus'a yöneltilen ve Zeus'un kendisini yakalamasına izin verdiği, ama gerekirse insana karşı döndürülebilecek bir tuzaktır–bunun nedeni sadece "yorulmak bilmeyen ateşin şevki"nin insan kontrolünün ötesinde bir gücü barındırması değil, daha kesin olarak, bu gücün gizemli bir şeyi, Hephaistos olarak adlandırılan ve hayvani vahşete ve edinilmiş insan kültürü deneyimine yeni bir boyut katan doğaüstü bir niteliği taşımasıdır.[58] Üç seviyede (hayvani, insani ve ilahi) ateş kurbanın kalbinde bir aracılık rolü oynayabilir: Sunak üzerinde yakılan ve güzel kokulu dumanı tanrılara taşımak için onlara doğru yükselen ateş, yeri göğe bağlayan yolu izlemekle yetinmez. Prometheus tarafından üstlenilen dağıtım işini pişirme sürecinde tam olarak tamamlanmasını sağlar: Sadece kızartılmış veya kaynatılmış ve insanlara ait olanı, tamamen tüketilen ve hayvanın yaşamıyla birlikte öteye gönderilen şeylerden ayırarak. Yakılmayan ve sadece pişirilen (yani insan bedeninin cılız kuvvetlerinin özümsemesini sağlamak için yumuşatılmış ve zayıflatılmış) şeyleri yiyerek ölümlüler bazı açılardan kurbandan geriye kalanlara sahip olur. İnsanlar, özü sadece tamamen yakma yoluyla erişilebilir olan ilahi yemeğin kalıntılarını yer: Yakma, alevlerin sıcağında yutulan kurbanın burada aşağıdan tamamen ortadan kalkmasına yol açar.

*

Bu açıdan, kurban pişirme ile cenaze yakma törenleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar aydınlatıcıdır. Walter Burkert, iki pratiğin yapısı ve işlevi arasında tam bir özdeşlik bulduğuna inanıyordu.[59] Cenaze ve kurban törenlerindeki yemeğin önemine ısrar etti. Ancak cenazelerin yemek içermesi, bunun kurban yemeğiyle aynı düzende olduğu anlamına gelmez. Patrokles'in

58 Ateşi/yangını nitelemek için *thespidaēs* (durdurulamaz) sıfatının kullanımına dair, bkz. Graz, *Le feu*, 104–108.

59 Burkert 1971, 66–76.

cenazesi için Akhilleus, ölü adamın cesedinin yakınında bir ziyafet sunar. Boğalar, kuzular, keçiler ve domuzlar kesilir ve bu et "Hephaistos'un ateşinde" pişirilirken, kâselerde toplanan kurbanların kanı, cesedin her yerine sunu olarak dökülür.[60] Bu örnekte, öyleyse, yenilebilir parçaları yenilecek olan hayvanların canları ölü adama sunulur. Cenazeyi açan kurban yemeği ölüyle bir tür iletişim kurar. Yine de bir süre sonra kalıntıları[61] (ve onlarla birlikte holokost olarak sunulan hayvanlar ve Troyalıları) yakmak için odun yığının üzerinde yakılan ateş pişirme ateşi değildir: ceset yenmez.[62] Beden, Hades'in kapılarını ölü adamın *psukhē*'sine açmak,[63] onu görünür dünyadan ötedeki görünmez dünyaya göndermek için alevlerce yutulur: Kişinin dünyevi kalıntıları "ateş payı"nı almadığı sürece görünür dünyada oyalanmaya devam eder.[64] Burada yine ateş aracı bir rol oynar, bedeni insan görüşünden (*ap' ophtalmōn*, v. 53) kaybeder, alevleri eti vahşi bir hayvan gibi yiyip bitirir. Homeros'un bu ateşli cenaze şölenini tanımlamak için kullandığı terimler *nemomai, esthiō, daptō*'dur.[65] Bu terimlerin beslenme ile bağlantıları, Akhilleus'un alevlere teslim edilen Patrokles'in kalıntılarına verilen görkemli muamele ile bunun karşıtı, onursuz, muamele (kahramanın niyet ettiği köpeklere atılacak Hektor'un bedeninin maruz kalacağı son) arasında kurduğu ilişki ile güçlendirilir.[66] Onur ve onursuzluk arasındaki karşıtlık tek mesele değildir. Ateşle yutulmak, bedenin bütüncül

60 *Il.* 23.29 vdd.

61 A.g.e. 23.110.

62 Nasıl ki, Troyalılar şöyle dursun, ister yenilebilir (koyun ve öküzler) ister yenilemez (atlar ve köpekler) olsun, odun yığınında öldürülen hayvanların bir parçası yenmezse.

63 *Il.* 23.71, 75-76.

64 Bkz. *Il.* 23.76: *epēn me puros lelakhēte*: "siz ateş payımı verdikten sonra." *Pur*'un genitif halde *lankhanō* ile kullanımına dair, bkz. L. Graz, *Le feu*, 212-18.

65 A.g.e. 23.177, 182, 183.

66 A.g.e. 23.180-83; krş. Graz, *Le feu*, 213-17.

bedensel formunda tamamen tüketilmesi anlamına gelir, ki böylece bozulmamış bir bütün olarak ötedeki dünyaya doğru hareket eder. Öte yandan, metnin açıkça belirttiği gibi, köpekler tarafından yenilmek, etin "köpekler tarafından çiğ çiğ parçalanması"na terk edildiği anlamına gelir.[67] Akhilleus planını gerçekleştirmiş olsaydı, Hektor'un doğal çiğ halinde parçalanmış cesedi, hem bu dünyada onur kaybına uğramış olacak hem de cenaze ateşinin yakılmasıyla erişilen görünmez varoluştan sonsuza dek mahrum kalacaktı.

Başka bir şey daha akılda tutulmalı. İnsan cesedinin alevlerin iz bırakmadan yuttuğu kısmı, kurbanlık hayvanın yemek için insanlara giden kısmı ile aynıdır: etler, tendonlar ve iç organlar dahil olmak üzere et, yani bozulabilir olan ve ölümden sonra çürüyecek her şey.[68] Ancak cenaze ateşinin bedeni, odun yığının küllerinden ayırt edilemeyeceği noktaya kadar tüketmesine izin verilmez. Alevlerin hüküm sürdüğü, hâlâ yanan yerler, şarap dökülerek söndürülür.[69] Ölü adamın kalıntıları, yani kemikler daha sonra dikkatlice toplanır. Bunlar, daha spesifik olarak, küller (*tephrē*)[70] arasında açıkça görülebilen, kömürleşmiş olsalar bile,[71] bulması kolay olan beyaz kemikler, *ostea leuka*'dır.[72] İki kat yağ[73] ile kaplanmış bu kemikler, bezle sarılmış bir şişeye veya küçük bir kutuya yerleştirilir ve bir mezara, ölünün yeraltı meskenine yerleştirilir. Cenaze töreninde bedenin yakılması onu tamamen

67 A.g.e. 23.21.

68 Hesiodos'un *Theog.* 538'de, beyaz kemiklerin aksine, tam olarak et ve iç organlar, *sarkes te kai enkata*, olarak grupladığı şeyler. *Odysseia*'da vahşi bir hayvan gibi yiyen yamyam Kiklop'un yemeği, eti, iç organları ve kemikleri birbirine katar ve karıştırır: *enkata te sarkas te kai ostea mueloenta* (9.293).

69 *Il.* 23.237, 250; 24.791.

70 A.g.e. 23.222, 224, 239, 252; 24.793.

71 A.g.e. 23.251.

72 A.g.e. 23.238-40: *autar epeitaostea Patrokloio Menoitiadao legōmen eu diagignōskontes: ariphradea de tetuktai*: "Daha sonra, Menoitios'un oğlu Patroklos'un kemiklerini dikkatlice seçerek toplayalım: kolayca bulunabilirler."

73 A.g.e. 23.243: *diplaki dēmōi.*

tüketir, kurbanda insan yemeği için saklanacak parçaları görünmez dünyaya gönderir ve böylelikle "beyaz kemiklerin" açığa çıkmasını sağlar. Kurbanda, yine yağla kaplanmış bu kemikler, tanrıların payını oluşturur–uzun kemiklerin tamamen soyulması için hayvanı kesmiş olan *mageiros*'un, yakılmak üzere sunak üzerine yerleştirmek için önceden kenara ayırdığı kısım. İki pratik gerçekten benzerdir, ancak amaçları farklı olduğu için zıt yönlerde çalışırlar. Kurbanın başlangıcında, çürümez olan beyaz kemikler bir kenara konur ve kendilerine duman şeklinde gönderilen tanrılara ayrılır. Cenaze yakma işleminde, ateşin bozulabilir eti beyaz kemiklerden soyarak yakması beklenir: Böylece insanlar kemikleri ölünün mezarındaki varlığının dünyevi bir işareti ve akrabalarının gözlerinde teminatı olarak tutabilir. Kurbanda, esas olan, yani hayvanın gerçekten yaşayan canı, yanarak kül olmuş kemiklerle tanrılara geri gönderilirken ve insanlar kendilerini ilahi yemeğin yarı çiğ, yarı pişmiş kalıntılarıyla beslerken, cenaze, bedeni yaşam ve ölümün ayrılmaz bir şekilde birbirine karıştığı tüm bozulabilir parçalardan arındırmak ve kalıntıları esasa indirgemek için ateşi kullanır: beyaz kemikler, yaşayan insanları ölmüşlerle birleştiren aracılar.

*

İşler ve Günler'de, ateş hırsızlığı olayı, imalı, ani ve görünüşe göre mantıksız bir şekilde tanıtılır. Hesiodos Perses'e şöyle der: "Tanrılar insanlardan *bios*'larını (yani buğdayı) saklamıştır. Aksi takdirde hiçbir şey yapmadan, çalışmadan yaşayabilirdin. Ancak Zeus, Prometheus'un onu aldattığını öğrendiğinde senin *bios*'unu sakladı. O günden beri insanlar için acı dolu kaygılar planladı; onlardan ateşi sakladı." Eğer Zeus'un ateşi vermeyi reddetmesinin arkasında yatan saikin kurban parçaları ile ilgili Prometheus'un hilesi olduğunu *Theogonia*'dan zaten bilmiyor olsaydık, bu hikâyede ateşin ne yaptığını merak ederdik. Bununla birlikte, açıklama hâlâ tamamen tutarsız görünüyor. Zeus'un Titan tarafından kandırıl-

masına duyduğu öfke, tarımsal emek ihtiyacını haklı çıkarmak için kullanılır. Tuzağa düşmekten öfkelenen Zeus, tahılı gömerek yaşamı gizler. "Ateşi saklaması" öncesi ile ayırt edilebilir bir ilişkisi olmayan tamamen keyfi bir bağlamda görünür—elbette, arkaik Yunan için, *bios*'u saklama ile ateşi saklama arasında, biri diğeri olmadan yapamayacak kadar samimi ve bariz bir ilişki yoktuysa.

İlk olarak, başlangıçtaki durumun hem ateş hem de tahıl için aynı olduğunu not edelim. Altın Çağ'da insanlar ve tanrılar ayrılmadan önce, Mekone'deki işten önce, arpa ve alevlerin her ikisi de insan için serbestçe ve doğrudan erişilebilirdi. Onları "doğal" hediyeler olarak kullanabilir: Onları aramasına, endişe ya da araştırmasına konu olmalarına gerek yoktur. Tanrılar için, tahıl ve ateşi "saklamak" somut olarak, tahılın önce gömülmesi, çimlenmesi ve daha sonra yüzeyde olgunlaşması için tohum şeklinde toprağa saklanması gerektiği anlamına gelir.[74] Bir tohum olarak, ateşin yükselmesi ve ocağın üzerinde tutuşması için ateşin küllere veya çakşır otu sapına gömülmesi ve saklanması gerekir. Ahlâki veya metafizik açıdan, şimdiye kadar insanın özgür kullanımı için doğal olarak verilen bu iki nimet bundan sonra edinilmeli, kazanılmalı ve ödenmelidir. Sadece içine kondukları kötülükler zarfına nüfuz ederek elde edilebilirler: eziyetli çaba, yorucu faaliyet, sürekli ve özenli dikkat. Bir zamanlar özgürce ve cömertçe dağıtılan avantajların zorunlu karşılığı olarak bu zorluklar, arpa ve ateşi başlangıçta oldukları doğal ürünler yerine insan uygarlığının fetihleri yapar. Hepsi bu değil. Yunanlar için tahıllar ve genel olarak tüm ekilen bitkiler yabani bitkilere göre neyse, pişmiş de çiğe göre öyledir.[75] Onları birbirinden ayıran pişirme sade-

74 Zeus buğdayı toprağa sakladı; böylece buğday elde etmek için, insanlar tohumu, *sperma*'yı toprağa saklamalıdır. Krş. *Op.* 470-71: Köylü karık açarken, "küçük bir köle elinde çapası ile tohumu iyi saklarken kuşlara *ponos* verir."

75 Bkz. Detienne 1972, 29-35.

ce, yetiştirmeye uygun türlerin içsel "pişme"sinin çiğ mizaçları baskın kalan yabani bitkilerden daha eksiksiz olduğu gerçeğine dayanmaz; aynı zamanda insan elinin güneşin nüfuz etmesi için toprağı açarak ve ters yüz ederek, evcilleştirilmiş bitkilerin daha iyi, daha gelişmiş bir "pişme"sine katkıda bulunduğu gerçeğine dayanır. Bu iki pişirme türüne, ilki kendiliğinden ve ikincisi tarım yoluyla, daha sonra işlemi tamamlamak için bir üçüncü eklenir: Unu ekmek ve keke dönüştürürken, mutfakta yapılan pişirme tahılları tamamen yenilebilir hale getirir. Onları doğa ve çiğlik alanına bağlayan ve unu melez ve karışık bir varlık, ne çiğ ne pişmiş, ne vahşi ne uygar kılan son bağı koparır. Fırından alınan ekmek başka bir şey haline gelmiştir: Bundan böyle *sitos*, insan besinidir, nasıl ki bir parça çiğ ve kanlı et, kızartıldıktan veya kaynatıldıktan sonra uygar bir yemeğe dönüşürse.[76]

76 Plutarkhos'un müstesna ilgiye sahip ve önemi bize göre yeterince tanınmamış bir metinde açıkladığı gibi: *Quest. Rom.* 109'da (289e-f), unun eksik ve pişmemiş bir besin olduğunu belirttikten sonra, Plutarkhos şöyle devam eder: "Zira ne olduğu gibi, buğday (*ho puros*) kalmış, ne de olması gerektiği gibi, ekmek (*ho artos*), olmamış, ancak tahıl besininin faydasını (*tēn sitiou khreian*) kazanmadan çimlenme gücünü kaybetmiştir." Sonra et konusuna girer (*Quaest. Rom.* 110, 289f-290a) ve *to kreas* (et) için durumun *to aleuron*'unki (un) ile aynı olup olmadığını merak ederek, şunu ekler: "Zira ne canlı bir varlıktır ne de henüz pişmiş bir besindir; zira bir tür değişim ve dönüşüm olarak kaynatma ve kızartma birincil formu çıkarır; ve yeni öldürülmüş bir hayvanın eti, çiğ et, saf, lekesiz bir görünüşe sahip değil, açık yara gibi iğrençtir." Ekmek ile ayaktaki bitki (canlı buğday) ve un (ölü ama yine de çiğ) arasındaki ilişki neyse, pişmiş bir et yemeği ile ayaktaki hayvan (canlı hayvan) ve bir parça kanlı et (ölü ama henüz pişmemiş) arasındaki ilişkinin de o olduğunu daha açık söyleyemezdik. Her iki durumda da, ister bitkisel ister hayvansal olsun, besin yenilebilir hale gelmek için onu bir seviyeden diğerine getiren bir tür dönüşümden geçmelidir. Doğada yaşayan bir varlık olarak orijinal halinden, insan tüketimine uygun kültürel bir nesnenin yeni bir varoluş biçimine bürünmelidir. Bu dönüşüm, canlı olanın öldürülmesinin gerçekleştiği bir ara aşamayı gerektirir. Doğa ve kültür (un, çiğ et) arasındaki bu geçiş aşamasında, ona bir insan yemeğinin

Şimdi, toprak, Altın Çağ insanlarına doğal halleriyle ekilen bitkilerin tüm özellik ve niteliklerine sahip meyveler ve tahılları kendiliğinden sunmuştu. Bu ürünler, toprak sanki insan emeği olmadan sabanla işlenmiş ve terz yüz edilmiş gibi pişmiş olarak yetişiyordu. Ayrıca, pişirme ateşinin etkisi ile dönüştürülmek ve insancıllaştırılmak zorunda kalmadan hemen yenilebilirlerdi. Altın Çağ bir doğa durumu ve uygarlık arasındaki karşıtlığı yansıtmaz; aralarındaki her farkı siler. Uygar besinleri, insanın hiçbir şey yapmadan, zaten ekili, hasat edilmiş, depolanmış, pişirilmiş, yemeye hazır bulabileceği doğanın kendiliğinden yetişen ürünleri olarak sunar. Bu açıdan, toprağın Altın Çağ'da ürettiği tahıl hasatları, Herodotos'a göre, Güneş Sofrası yakınında bulunan şanslı Etiyopyalıların bu et hasatları gibidir: Onları kendisinden üreten ovada geceden etrafa dağılmış etler, her sabah, tamamen kesilmiş, bölünmüş ve çoktan kaynatılmış olarak beklemekte, onları yiyecek olanlara sadece yemek için oturmak kalmaktaydı. Doğal olarak pişmiş halde üretilirler.[77]

*

Böylece Altın Çağ'ın sonu, et pişirmek için kurban ateşine, tahıl pişirmek için tarımsal emeğe ve tahılları yenilebilir hale getirmek için pişirme ateşine duyulan ihtiyacı işaret eder. Bir hamleyle öfkeli Zeus ateşi ve buğdayı saklayarak insanların Prometheus'un lütfu ile elde ettikleri et için kefaret ödemesini sağlar. Mekone'de işler bu noktada kalsaydı, insanlar artık çiğ olan evcilleştirilmiş bitkilerin meyvelerinden yiyebileceklerinden daha fazlasını yiyemez; *Theogonia* versiyonunda, evcil hayvanların çiğ etini tüketemezdi.

Prometheusçu hile sadece kurbanı paylaşmak için kuralları

tam biçimini vermeden canını alan veya öldüren kişi için onu dokunulmaz kılan bir "kirlilik" bulunur. Sadece pişirme ve aşçılık, bu dönüşümün sonunu getirerek, tüm kirlilik izlerini silecek ve, ister bitki ister et olsun, besinleri uygar insan yaşam alanıyla, "Prometheusçu" yaşamla tamamen birleştirecektir.

77 Hdt. 3.18. Krş. aşağıda, böl. 7.

kesin olarak belirlemekle kalmaz. Aynı kesinlikle, kaçınılmaz bir sonuç olarak çalışma ihtiyacını, *ponos*'u beraberinde getirir: İnsanlar insan besini yemek için kendilerini o günden itibaren tahıl yetiştirmeye ve kurban pişirmeye adamalıdır.

4. HESİODOS'UN TİTAN'I, ORPHEUS'UN TİTANLARI

Anlatının son kesitini—Zeus'un ölümlüleri o ana kadar yalnız işgal ettikleri *anthrōpoi* (insanlar) durumundan *andres*[78] (erkekler) durumuna değiştirerek onların kaderini mühürleyecek "güzel kötülük"ü yaratması: Eril erkeklerin karşısında duran dişil kadınlar onlar için yalnızca gerekli bir tamamlayıcı değil, aynı zamanda onların yadsıması, çifti ve zıddıdır[79]—düşünmeden önce, analizimizi doğrulamak ve geliştirmek için bazı metinsel ayrıntılara geri dönmeliyiz.

Prometheus ve Zeus arasındaki *eris*'in Mekone'de gerçekleştiğini görmüştük. Neden orada? Hesiodos bu noktaya ışık tutmaz, ancak başka yerlerde bulunan ifade ve imalar üç yoruma yol açar.

1. Mekone, Sikyon'un eski bir adıdır.[80] Diğerleri arasında Kallimakhos, tanrıların Devlere (*hedranon*) karşı savaşın sonunda onur paylarını (*timai*) kura ile paylaştıklarında koltuklarını orada kurduklarını hatırlatır.[81] Yeryüzündeki bir yer ve tanrıların mes-

78 Pasaj *Theog.* 592'dedir (krş. 600): *thnētoi andres* (ölümlü erkekler) önceki *thnētoi anthropoi*'un ("ölümlü insanlar": 535, 552, 556, 564, 586, 588) yerini alır.

79 *Genos gunaikōn thelutērōn*: "dişil kadın soyu/cinsiyeti"—bu konuda bkz. Nicole Loraux, "Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus," *Arethusa* 11 (1978): 43-87. Yazar *thēluterai gunaikes* için *Ilias* 8.520 ve *Odysseia* 8.324'e ve ona karşılık gelen *andrōdesteroi andres* formülü için Bollack'ın Empedokles fr. 616 üzerine şerhine (*Empédocle 3. Les Origines, Commentaire* [Paris, 1969], 2: 545) atıf yapar.

80 Ayrıca ilk otokton kral Aigialeus'tan ötürü Aigialeia ve onun torunu Telkhis'ten ötürü Telkhinia. Krş. Paus. 2.5.6 vdd.; Strab. 8.6.25; Schol. ad Pind. *Nem.* 9.123; Steph. Byz. s.v. *Sikuōn.*

81 Gerek kozmik alanla gerekse dünyevi bölgeler ve kentlerle ilgili olarak tanrıların kurasına dair, bkz. *Il.* 15.185 vdd.; Pind. *Ol.* 7.100 vdd.; Callim. *Jov.* 1.60 vdd. ve fr. 119 Pfeiffer; Heraclit. *All. Hom.* 41.5.

keni olarak Mekone, hâlâ yan yana yaşayan insanlar ve tanrıların aynı masalarda oturduğu, ziyafetlerde birlikte eğlendiği ve aynı yiyecekleri yediği yeri temsil edebilir.

Öte yandan, tüm Yunanistan'ın en eski kenti sayılan bu kentin adı,[82] Olymposluların göksel egemenlik için rakiplerine karşı kazandıkları zaferden sonra yaptıkları paylaşımın hatırasına bağlı kalır. Prometheus'un kurbanlık öküzü insanlar ve tanrılar arasında karar vermek için parçalara ayırırken üstlendiği bölüşüm, Zeus'un tahtı ele geçirdiğine tesis ettiği ve onun üstünlüğünün kesin bir işareti olan düzenlenmiş dağıtımla doğrudan uyumludur.

2. Sikyon'dan Korint'e doğru, eskilerin Asopia adını verdiği bir ova uzanır. Bereketlilik konusundaki şöhreti dillere destandı: Zengin olmak için yapılması gereken tek şeyin Sikyon ve Korint arasında toprak edinmek olduğu söylenirdi.[83] Zengin ovasıyla Mekon bir mutluluk ülkesini, Hesiodos'un *İşler ve Günler*'deki formülünü ödünç alacak olursak, "bereketli toprağın kendi başına cömert ve bol bir hasat ürettiği"[84] zamanlardaki Altın Çağ'ın toprağını çağrıştırıyordu.

3. Sikyon'dan çok uzak olmayan, Asopos nehri kıyısındaki küçük bir tepenin zirvesinde, yerlilere göre adı ilk sakin Titan'dan gelen Titane denilen bir yer vardır. Şüphesiz yerel olan bu geleneği Hesiodos'un anlatısından tamamen koparmak kolay değildir, zira Sikyon Titanı, Asopia'nın mitsel bereketi ve Mekone'deki ilksel paylaşım arasındaki bağlantılar oldukça net bir şekilde görülebilir. Titan ile ilgili olarak, Pausanias ülke halkının onu Helios'un (Güneş) kardeşi yaptığını anlatır; ve bu bilgiyi şu şekilde yorumlar: Titan, yılın mevsimlerini ve Güneş'in tahıl ve meyveleri pişirerek yetiştir-

82 Kastor'un *Khronikōn Epitomē*'sine göre; krş. *FGrH* 328 F 92 (cilt 3, 11 b [suppl.], cilt 1, 383).

83 Strab. 8.6.23; 9.2.20; Ath. 219a; Cic. *Leg. agr.* 1.2.5; Suid. s.v. *ei to meson ktēsaio.*

84 *Op.* 117-18.

diği anı gözlemlemekte inanılmaz derecede zekiydi (*deinos*). Öyleyse *Periegetai* (yerel rehberler) için, bu yerin toprağının aşırı bereketi, azami etkiyi elde etmek için güneş ateşinin pişirmesiyle beraber, bölgenin ilk sakininin müstesna maharetine dayanmaktadır.[85]

Titan ve Güneş arasındaki bu akrabalık, Korint'ten benzer bir efsanevi geleneği hatırlatır. Korintliler, paylaşım anında ülkelerinin Poseidon ve Helios arasında çekişmeye maruz kaldığını; her birinin bunu kendisi için istediğini söylerdi. Anlaşmazlığın hakemliği Briareos'a emanet edilmiş ve o da kıstağın, yani alt kısmın, Poseidon'a ve kentin yukarısındaki üst kısmın Helios'a verilmesine karar vermiş, sanki aşağıda yatan toprakları su elementine ve yukarıda yatan toprakları göksel ateşe adamayı tercih etmişti. Pausanias, bir kez daha tanığımız olarak, hikâyesini anlatırken, tanrılar arasındaki bir tartışma ve bir toprak parçasının taksimine yönelik bir hakemlik temasının Korint ile sınırlı olmadığını belirtir.[86] Özellikle Attika örneğine atıf yapar ve burada, bildiğimiz gibi, kentin tarihi otokton kral Kekrops ile başlar: Yerden doğmuş, yarı insan, yarı yılan ve bazen biseksüel olarak sunulan ilksel bir varlık. Her ikisi de kent üzerinde hâkimiyet iddia eden Athena ile Poseidon arasındaki sorunları çözmeye çağırılan Kekrops, tanrıçayı seçer. Poseidon, Attika topraklarını tuzlu su baskınına uğratarak intikam alır. İnsan sınırlarını aşan Kekrops, Atinalılar için uygarlaştırıcı bir kahramanın işlevlerini üstlenir: Ülkenin ilk sakinlerini hâlâ vahşi olan varoluşlarından koparır.

Pausanias benzer Argos örneğinden de söz edebilirdi: Phoroneus Atina'daki Kekrops ile aynı rolü oynar. İlk beşeri kral olan Phoroneus egemenliği sularıyla tüm Argolis'e uzanan nehir tanrısı İnakhos'un oğlu idi. İnakhos, Peloponnesos için tartışan Hera ve

85 Paus. 2.11.3-4. Prometheus'un zekâsını nitelemek için *deinos*'un kullanıma dair, krş. Aesch. *Prom.* 59 ve özellikle Sikyon Titanı ile karşılaştırma için, 454-58.

86 Paus. 2.1.6.

Poseidon arasındaki çatışmanın hakemi olarak, tanrıçayı tercih eder. Yine tanrı intikam alır, ancak bu sefer Argolis'ten tüm su kaynaklarını çekerek. Onları besleyecek yeraltı suları olmayınca, başta İnakhos olmak üzere, nehirler ve pınarlar yaz aylarında boşalır ve kurur: Toprağın can vermek ve yaşamı sürdürmek için ihtiyaç duyduğu su onu terk eder. Phoroneus dağınık insanları toplar ve onları bir toplumda birleştirir. Bu uygarlaşma eyleminde, Prometheus'a yaklaşır, hatta bazı önemli noktalarda onunla uyuşur. Argos halkı, ateşin insan varoluşuna sokulmasını ve ilk kurbanın tesis edilmesini İapetos'un oğluna değil, ona atfetmiştir.[87] Phoroneus'un Aigialeus adında bir erkek kardeşi vardı. Ölümünden sonra Aigialeus'un adı Peloponnesos'a verilmiş ve Peloponnesos Aigialeia olmuştu. Ancak, Mekone olarak adlandırılmadan önce, Sikyon'un kendisi de Aigialeia olarak adlandırılmaktaydı: Bu bereketli topraktan doğan ve ilk ortaya çıkan otokton kralı Aigialios'un adından.[88]

Sikyon'u Aigialeus aracılığıyla Argolis'e bağlayan bağa, Asopia ve Attika, özellikle Maraton ovası arasında bazı önemli ilişkiler eklemeliyiz. Korint tarihine adanmış epik şiirinde, Eumelos, başlangıçta ülkenin tek sakinlerinin Okeanos'un kızı Ephyra olduğunu ve bunu Güneş'in büyük torunu ve toprağın efendisi Marathon'un izlediğini savunmuştu. Attika'ya adını taşıyan ovaya göç ettikten sonra,[89] Marathon krallığını iki oğlu Sigon ve Korint'e verdi. Bundan böyle Asopia'ya Sikyon ve Ephyra'ya Korint dendi.[90] Fakat, bilginlerin gözden kaçırmadığı gibi,[91] Titan ve Asopia'daki yer adı Titane'ye Attika'da, bir yandan, erken dönemde Atina bölgesini işaret edecek olan *Titanis gē*'ye (Titan'ın toprağı); diğer yandan da özellikle Maraton ovasında yer alan iki karaktere karşılık gelir: Bunlardan ilki, Titan olan ama aynı adı

87 Paus. 2.19.5; Clem. Al. *Protr.* 44.

88 Paus. 2.5.6.

89 *Marathon* rezene, *Mekone* ise haşhaş ovasıdır.

90 Paus. 2.1.1. 2.6.5'te farklı versiyonlar.

91 Krş., son olarak, Detienne 1977, 184-85.

taşıyan kişiliklerden daha eski olan ve Marathon'un yakınında yaşayan Titenios'tur. Tanrılardan önce vardı ve onların kavgalarına yabancıydı, zira tanrılar arasındaki savaşta, aynı adı taşıyanlar arasında, her iki tarafta da savaşmayı reddeden tek oydu.[92] Sonra yine Marathon yakınlarında olan Aphidna'dan Titakos var. İster, bir Attika hikâyeleri derlemesi olan *Atthides*'inde bu figürlere gönderme yaparken, bunların terimin sıradan anlamında Titan değil, Kekrops gibi ve toprağın ilk sakinleri ve efendileri olarak ondan önce gelmiş otokton krallar olduğunu ima eder.[93] Ne tanrı ne de insan olan ve ikisi arasındaki ayrımdan önceki bir zamanda var olmuş bu Titanlar, üzerinde doğdukları ve insanlar gibi ikamet ettikleri toprağa bağlı ilksel varlıklar olarak görünürler. Ancak taşıdıkları toprak elementi doğuştan ateşli bir elementle iyice birleşmiş gibi görünür. Toprak onları güneş ısısının yardımıyla üretir. Gerçekten de isimleri yanmış toprağı, Yunanların *titanos* dediği ve her zaman açık bir şekilde alçıtaşından (*gypsus*) ayırt etmediği beyaz kül veya sönmemiş kireci çağrıştır.[94] Toprak ve ateşin bir karışımından oluşan ilk khthonik varlıklar, erkek ve dişi birleşmesinin onları yaratmasına gerek kalmadan, doğrudan güneşin yaktığı topraktan doğmakla kalmamış,[95] aynı zamanda

92 Photios ve Suidas sözlüklerine göre, "Titan toprağı" ifadesi Attika topraklarını işaret ediyordur: "*Tetrapolis*'te Philokhoros'un ve *Atthides*'te Ister'in belirttiği gibi, Titanların en eskilerinden olan Titenios'un adından; Marathon'un yakınında yaşayan Titenios tanrılara karşı savaşmayan tek Titan idi."

93 Detienne 1977, 184-86; *FGrH* 328 F 74 ve 92; 334 F 1 yorumlarla birlikte, cilt 3, 2 b (suppl.), 354-55, 380 vdd.; cilt 1, 627; cilt 2, 257-59 ve 500 vdd.

94 Detienne 1977, 185, n. 70 ve 75-77'de atıf yapılan kaynaklar ile birlikte.

95 Sicilyalı Diodoros, yerin güneşe en yakın bölgesinde yaşayan Etiyopyalıların, otokton varlıklar olarak, türeyen ilk insanlar ve doğrudan topraktan ortaya çıkmış olduklarına dair genel kabul gören görüşü haklı çıkarmak istediğinde, şu şekilde akıl yürütür: "Yerin koynundan ilk çıkan insanların muhtemelen güneyde yaşayanlar olduğu herkes için aşikar görünmektedir. Güneşin ısısı nemli yeri kuruttuğundan ve hayvanların oluşumuna hazır

insanlardan farklıdırlar ve onları tüm ölümlü yaratıkların başına gelen çürüme ve bozulmadan koruyan atşeli doğalarından ötürü tanrılara daha yakındırlar. Eğer, Aristoteles'in dediği gibi, sıcak ülkelerin sakinleri "daha kuru bir doğaya sahip oldukları, daha kuru olanın çürümeye daha az yatkın olduğu ve, ölüm bir tür çürüme olduğuna göre, daha uzun süre dayandığı için" diğer insanlardan daha uzun yaşıyorsa, otoktonların, tanrılar gibi, yaşlılık ve ölüme yabancı olduklarını anlıyoruz.[96] Titanları insanlardan farklı kılan şey, ateşle karışmış toprağı (sönmemiş kireç veya alçıtaşı, *titanos* veya *gupsos*) su ile karışmış topraktan (çamur veya kil, *pēlos*) ayıran şeydir.[97]

Theogonia'da Hesiodos, insan soyunun, *genos anthrōpōn*, Mekone'de tanrılarla yan yana yaşadığı günlerde yeryüzünde nasıl ortaya çıktığı konusunda sessizdir. İnsanların yapıldığı malzeme hakkında da tek kelime etmez. Öte yandan, kadın soyunun, *genos gunaikōn*, geldiği "güzel kötülük" durumunda, Hephaistos'un onu "toprak ile, Kronosoğlu'unun isteklerine göre, bir iffetli bakireye benzettiğini" (572) biliyoruz. Formül, *İşler ve Günler*'in 71 nolu dizesinde neredeyse kelimesi kelimesine tekrarlanır. Ama bu

hale getirdiğinden, güneşe en yakın bölgenin canlılarla dolan ilk bölge olması muhtemeldir" (3.2.1).

96 Arist. *Pr.* 9.909b25 vdd.; krş. Detienne 1972, 28 vdd. Ölümlüler arasında, güneşin ülkesinde yaşayan Etiyopyalılar, doğal kurulukları nedeniyle ilksel otokton varlıklarına en yakın olanlardır. Herodotos'un çizdiği resimden, şu üç eşit ayrıntıyı aklımızda tutalım: Etiyopyalılar 120 yıl veya daha fazla yaşayan *makrobioi*'dur; doğal olarak iyi bir kokuları vardır, çünkü nem yokluğu nedeniyle onlarda çürüme olmaz; son olarak, öldüklerinde, kurutulmuş bedenleri bir alçı tabakası ile kaplanır ve bedenlerinin özelliklerini aslına uygun olarak yeniden üretmek için boyanır. İçi boş şeffaf bir kristal sütunun içine konan ölü, kötü koku ya da uygunsuz bir şey yaymadan alçı örtüsünün altında yaşayan bir insan görünümünü korur (Hdt. 3.17-24; bkz. aşağıda, böl. 7).

97 Bu karşıtlığa dair, krş. Pierre Ellinger, "Le gypse et la boue," *Quaderni Urbinati di cultura classica* 29 (1978): 7-35.

sefer Hesiodos, toprakla veya topraktan gelen bu "yoğurma"nın anlamı noktasında açıktır. Gerçekten Zeus, Hephaistos'a "toprağı bir miktar suyla ıslatmasını"[98] emreder, ona "ölümsüz tanrıçalara benzeyen bir bakirenin güzel formu"nu vermesi için. Bundan böyle erkekle ilişkili olacak *parthenos*'ta (bakire), yüz - *eidos*, bir tanrıçanınkidir, ancak toprak ve suyun bir karışımı olan malzeme, çamur veya kil, *pēlos*'tur.[99] Ancak en yaygın Yunan geleneğinde, çamurdan yapılmış veya kille yoğrulmuş olanlar sadece kadınlar değil, tüm insan soyudur–Hesiodos bunu bilmiyor olamazdı, zira Homeros'taki bir pasajda ifade edilmişti: Menelaos, Hektor ile bire bir savaşmakta tereddüt eden Akhaları bir kenara çeker ve onlara şöyle der: "Burada bulunan herkes: Tekrar toprak ve su [*hudōr kai gaia*] olun!"[100] Aiskhylos, Pandora'yı "yoğrulmuş kilden doğan ölümlü kadın"[101] olarak anarken Hesiodos'u yakından takip ediyordu; Aristophanes ise, eril insanları, *andres*'i, bu *plasmata pēlou*'yu, kille yoğrulmuşları, göksel varlıklarla, ölümsüz tanrılarla karşılaştırmak için kullanırken formüle tam kapsamını veriyordu.[102] Aynı şekilde, Kallimakhos insanı tanımlamak için değeri başka bir pasajda açıkça ifade edilen *ho pēlos ho Promētheios*, "Prometheus kili," ifadesini kullanır: "Eğer sizi Prometheus

98 *Op.* 61: *gaian hudei phurein.*

99 Krş. Platon'un *Theaitetos*'ta çamur, *pēlos*, için verdiği genel tanım: "suyla nemlenmiş toprak/yer, *gē hugrōi phuratheisa*" (147c), P. Ellinger'in yorumlarıyla birlikte, "Le gypse et la boue."

100 *Il.* 7.99; scholia'da atıf yapılan Ksenophanes'in dizeleriyle birlikte: "Hepimiz topraktan ve sudan geldik." Bununla birlikte, "Tekrar toprak ve su olun!" diye yoldaşlarına nutuk atarken Menelaos'un onların erkekliklerini unutmak ve kadın gibi davranmaktan utanmalarını istediğini not edelim. Korkunun etkisi altında Akha savaşçıları Akha kadınları haline gelmiştir. Ayrıca krş. Plut. *Quaest. conv.* 190b. Aristophanes'e göre, en eski insanlıkta, erkek güneşin, dişi yerin çocuğu idi.

101 Aesch. fr. 369, Nauck²: *ek pēloplastou spermatos thnētē gunē.*

102 *Av.* 686. "Kille yoğrulmuş" ifadesi insanları niteleyen bir dizi sıfatın ortasında bulunur: sefil, yaprak gibi, zayıf, hayalet gibi içi boş rüyalar.

yaptıysa, kilden başka bir şeyden doğmadınız."[103] Kilden doğmuş olmak, insanın sadece tekrar kil haline geleceği, yok olacağı anlamına değil; aynı zamanda sıradan ve yaygın bir malzemeden doğmuş olarak, meçhuliyete, acziyete ve gelip geçiciliğe mahkûm olduğu anlamına gelir. Herondas'ın *Mimler*'inin birinde, kız satıcısı Battaros, yargıçların önünde hasmını itibarsızlaştırmak için, ondan "Kim olduğunun ve hangi kilden yoğrulmuş olduğunun farkında" diye söz eder.[104]

Hesiodos'un *anthrōpoi*'un [insanların] kökenine dair sessizliği –Prometheus'un kusuruyla, *andres* [erkek] durumuna girmeden, yani kadınlarla ilişkili ve dolayısıyla üreme ve ölüm içeren çifte kadere mahkûm olmadan önce– belki de dünyevi canlıların toprak ve ateş ya da toprak ve sudan yapılmış olarak temsil edilmesiyle sunulan çözümlerin her ikisini de kabul edilemez bulmasıyla açıklanabilir. İlk durumda, Mekone'deki insanlar, Sikyon, Argos ve Atina'nın ilksel otoktonları gibi, kaçınılmaz olarak olmaları gereken şey haline gelemeyecek kadar tanrılara yakın olacaktır: sefil fani yaratıklar. İkinci durumda, "kilden yoğrulmuş" insanlık, Kadın'ın yaratılışıyla varoluşa girmesi gereken her türlü zayıflık ve kötülüğe en baştan mahkûm olacaktır: açlık, yorgunluk, iş, hastalık, yaşlılık ve ölüm.

Hesiodos, Prometheusçu kurban miti ile, insanı hayvanlar ile tanrılar arasına yerleştiren ve onu ikisinden biriyle özdeşleştirme ya da onlardan tamamen koparma olasılığını meneden bir dinî meşrulaştırmayı amaçlamaktadır. Çamur ve kil insanı hayvanların durumuna indirgeyecektir; sönmemiş kireç ve alçıtaşı onu tanrıyla özdeşleşmeye götürecektir.

Hephaistos'un elinden çıktığında, Pandora'nın tanrılara benzemesi –dış görünüşü, eril arzuyu tuzağa düşürecek güzel yüzü

103 Fr. 192 ve 493 Pfeiffer. İnsanın kilden yoğrulmasının Prometheus'a atfedilmesine dair krş. [Apollod.] *Bibl.* 1.7.2; Paus. 10.4.4; Philem. fr. 89 Kapp = Stob. *Flor.* 2.27.

104 *Mim.* 2.28-30.

(*kalon eidos epēraton*)[105]– sadece bir numaradır. İçte, derinde yatan hayvaniliğini yansıtan bir kancık ruhu, *kuneos noos*, ile donatılmıştır. *Andres* (erkekler) ile paylaştığı ve onu "insan" (*anthrōpou*, v. 61) yapan şey sadece kuvvet (*sthenos*) ve anlaşılır konuşmadır (*audē*, 61-62 veya *phōnē*, 79). Onunla ilgili hiçbir şey, ilahi bir unsurun varlığını ima etmez: Hephaistos'un sanatının ürününü "canlandırmak" ve böylelikle ona yaşamla birlikte, sadece suyla ıslatılmış topraktan farklı bir statü vermek için dışarıdan sokulan nefes veya ateş.

Öyleyse, insanı kendisi gibi kilden yoğrulmuş hayvanlardan ayıran, onu kendi özel aracı konumuna sokan, şüphesiz hayvanlar kadar tanrılardan ayıran, fakat yine de her ikisine de bağlayan şey nedir? Belirttiğimiz modelde türemeye neden olan üç unsur olarak toprak, su ve ateşin karşılıklı etkileşimlerinden bir çözüm ortaya çıkar. İhtiyaç duyulan tek şey, insanın üç unsuru aynı anda içermesi, onların kesişme noktası olmasıydı. Ovidius'un, *Dönüşümler*'in ilk kitabında, insanın türemesini ve ortaya çıkışını özetlerken büyük bir açıklıkla tasvir ettiği bu figürdür. Unsurlar ayrışmış ve yerine konmuştur. Hayvanlar çoktan dünyada yaşıyordur. Sadece biri, diğerlerinden daha asil olan, eksiktir. Yanan esîrden yeni ayrılmış olan yer, bağrında hâlâ göğün tohumlarını muhafaza etmektedir. Prometheus'un tanrıların suretinde şekillendirdiği ve nehrin sularıyla karıştırdığı toprak, ateşle tohumlanmış bu topraktır.[106] Diğer versiyonlarda, örneğin Servius'un Vergilius üzerine şerhinde, Prometheus, insanı çamurdan yapar ve daha sonra Athena'nın yardımı ile göğe yükselerek, çakşır otu sapıyla Güneş'in tekerleğine dokunur ve bir ateş tohumu çalıp eserini canlandırmak için onu insanın göğsüne koyar.[107]

105 *Op.* 63.

106 *Met.* 1.80 vdd.

107 Serv. ad Verg. *Ecl.* 6.42; daha önce aynı anlamla, Emp. fr. 454 ve 460 Bollack, yorumla birlikte, *Empédocle 3. Les Origines, Commentaire*, 2.376 vdd.; ayrıca krş. Pl. *Prt.* 320d.

Bu tür bir tasavvur Hesiodos'a yabancıdır ve bu sadece bu tasavvurun ondan sonra gelen İyonya felsefesinden gelişen unsurlar (elementler) ve bunların nasıl bir araya geldiği mefhumunu varsaymasından değil, aynı zamanda insanın hayvanlarla ve tanrılarla ilişkilerindeki problemleri görme şekliyle ilgili içsel nedenlerden ötürüdür. Hesiodos, insanın "ara" durumunu, topraktan ve sudan yapılmış insanı, Olympos tanrıları gibi aydınlık ve göksel varlıklarla veya otoktonlar gibi toprak ve ateşten yapılmış varlıklarla karşılaştıran geleneksel imgelerle ifade etmiyorsa, bunun nedeni insanın insanlığının ne onu oluşturan unsurlarla bağlantılı belirli bir "doğada" ne de yalnızca ona özgü bir kökende yattığını düşünmesidir. İnsanın gerçek doğası, bir bütünün ortasında işgal ettiği konumdan, bir işlevler, imtiyazlar ve onurlar hiyerarşisindeki statüsünden doğar. Elbette etten kemikten insanlar Ölümsüzlerle aynı malzemeden yapılmamıştır. Ne de tanrılarla aynı zamanda ya da aynı şekilde meydana gelmişlerdir. Soyağaçları tamamen farklı bir seyir izler. Titanlar, Ouranosoğullarıdır, yani Gök'ün oğullarıdır. Çocukları, özellikle de Kronos'un çocukları, yani Olymposlular da bir Ouranos soyağacına aittir. Ancak Ouranos'un kendisi, Kaos hariç tüm varlıkları doğuran Gaia'dan (Yer) doğmuştur. Bu şekilde, eğer en başa gidecek olursak, tanrılar ve insanların ortak bir kökenleri vardır: Göğün ateşinin yanı sıra Okeanos ve Pontos suları ile tüm nehirlerin ondan kaynaklandığı Gaia, Yer-Ana. Dolayısıyla, Hesiodos *İşler ve Günler*'de Perses'e hitap eden öğüdüne, yeryüzünde ortaya çıkan farklı insan soylarının yaratılışını soktuğunda kendisiyle çelişmiş olmaz: "Tanrıların ve ölümlü insanların aynı kökene sahip olduğunu unutma"[108] der ve sonra ilk ikisinin Olympos'un ölümsüz sakinleri tarafından yaratıldığını (*poiēsan*, 110 ve 128), sonraki ikisinin Zeus tarafından yaratıldığını (*poiēse*, 144 ve 158) ve sonuncusunun ortaya çıkışında herhangi bir yaratıcıya dair işaretin olmadığını ifade eder.

108 *Op.* 107-108.

Bir insan soyuyla diğeri arasındaki farklılıklar, genel olarak insan soyunu tanrılardan ve hayvanlardan ayıran mesafe gibi, hepsinin kaynaklandıkları ve bağlı oldukları elementler arasındaki farklarla ifade edilmez: Hesiodos ve çağdaşlarının kendilerinin demirden yapılmış olduklarına inanmadıkları gibi, altın, gümüş veya tunç insanlar da bu metallerden yapılmamıştır. Farklılıklar, farklı yaşam, tavır ve davranış türlerine karşılık gelir. Her soy, üstlendiği işlevler, adanmış olduğu faaliyetler ile tanımlanır: Ne yapar ve her şeyden önce nasıl? Zeus'un kızı olan ve tanrılar tarafından hürmet edilen Adalet'e [Dikē] uyar mı yoksa kendisini Hubris'e mi bırakır?

Öyleyse insanı tanrılara yakınlaştıran şey, içinde tanrıdan bir parçanın az ya da çok gizli varlığı değil, Adalet'e saygıdan ötürü, ölümlülerin birbirleri ve daha yüksek güçler ile aralarındaki ilişkileri yöneten kurallara uymasıdır. İnsanlar bu normlara tam olarak boyun eğerek, tanrılarla aralarında tam yerlerini belirleyen ve aynı zamanda onları tamamen insan yapan bir tür iletişim kurarlar: yani kalpleri Utanma ve Korku, *Aidōs* ve *Nemesis*, dolu olan ve akılları Adaleti tanıma yeteneğine sahip sefil, zayıf ve ölümlü yaratıklar.[109]

Hesiodos için, insanlar ve tanrılar arasında, kült içinde ve onun tarafından oluşturulan ve törenlerin titizlikle icrası ile sürdürülenlerin dışında başka bir akrabalık yoktur. Onun bakış açısından, kurucu kurban mitinin önemi ve kapsamı buradan doğar. Hesiodos için, insanlık durumunu açığa çıkarmak –hakkında hiçbir fikri olmadığı bir "insan doğası" tanımlamaktan değil– kurbanın kuruluşu anlatısı aracılığıyla, insanların statüsüne ve de onlardan çok uzakta, Zeus'ta temellenen ve Zeus'un tasdik ettiği bir düzende onlara tahsis edilen yerlerine ilişkin, kült sürecinin –dar ve geniş– tüm içerimlerini ortaya çıkarmaktan ibarettir.

Dolayısıyla, en başından itibaren, herhangi bir eskatolojik boyut, dünyevi varoluşun ötesindeki bir aleme açılan herhangi

109 A.g.e. 200.

bir kapı, Hesiodos'un insanlık vizyonunun dışındadır. Takva, bizi tanrılarla paylaşıldığımız parçayı geliştirerek bizi tanrıların seviyesine yükseltmek için değil, bizi tanrısal olanla ilişkili olarak yerli yerimize koyan türden bir ilişki kurmaktır. Ölüm, topraktan gelen ve toprağa dönen parçamızı, yukarıdan gelen ve kökenine geri dönen parçadan ayırmaz. Açlık, hastalık ve yaşlılık gibi ölüm de insan varoluşunun asli işaretlerinden biri; ilelebet genç olan Ölümsüzleri hiçbir iyiliğin kötülüksüz olmadığı, gölgesiz bir ışığın bulunmadığı bir yaşamın sonunda, Hades'in isimsiz karanlığında kaybolmaya mahkûm gelip geçici mahlûklardan ayıran kapanmaz uçurumu kanıtlayan özelliklerden biridir.

Bu düzeyde, Orpheusçu antropogonisi hakkında bilebileceklerimiz ile bağlantılar ve farklılıklar daha açık bir şekilde ortaya çıkar. Marcel Detienne'in gösterdiği gibi,[110] bu antropogonideki insanların statüsünün temeli ve açıklaması bir kurban mitinde yatar –bu sefer dinsiz, korkunç bir kurbandır, zira çocuk Dionysos'un ölümü ve Titanların ellerinde parçalanıp yutulması ile ilgilidir. *Theogonia*'dakilerden farklı olarak, bu anlatının Titanları kardeşleri Kronos'un önderliğinde Zeus'un ele geçirmek istediği güç için saldırıya geçmiş genç tanrılara karşı savaşan ilk kral tanrılar, Ouranos'un çocukları değillerdir. Onlar insanlığın atalarıdır ve küçük tanrı/çocuğu kandırmak için yüzlerine sürdükleri alçı tabakasının altında, Sikyon ve Marathon'un Titanlarına, güneşte pişmiş topraktan ortaya çıkan o otokton varlıklara çok benzer görünürler.

Dionysos'u yutmak için onu parçalayan suçlu Titanlar masalı, Geç Hellenizmin sıradışı ve keyfi bir icadı değildir. Hesiodos'un daha önce kapsamlı bir şekilde yeniden ele alarak kullanmış olduğu –Mekone'ye atfın gösterdiği gibi– yerel efsanelere dayanır. Hem Hesiodos'un versiyonu hem de Orpheusçu versiyonlar için ortak olan insanlık durumunun temeli olan ilk kurbana yapılan gönderme, farklılıklarına rağmen iki mitsel anlatının ayrılmasının

110 Detienne 1977, 163-217.

mümkün olmadığını göstermektedir; birbirlerini tamamlarlar. Birçok noktada farklılıklar kesişir ve birbirini güçlendirir ve bu da dinî yönelimdeki temel sapmaları daha belirgin hale getirir. Her biri diğeri bağlamında incelenmelidir: Böylelikle aralarındaki tezat birbirini aydınlatacaktır.

Hesiodos için kanlı kurbanın gerekçesi, insanın ölümlü statüsünü tüm özellikleriyle kabul etmesiyle ve ilahi olanla iletişim kurmak için tanrılar ile dünyevi yaratıklar arasındaki mesafenin her ibadette ve günlük yaşam boyunca tanınmasını, sayılmasını ve kutsanmasını gerektiren dinî bir pratiğe uyulması ile yakından bağlantılıdır. Orpheusçular arasında kurbanın radikal kınanması (ki bu Titanların başlangıçta işlediği kutsala aykırı cinayet ile ilişkilidir), hem insan için tamamen farklı bir statü hem de resmî dinin reddi anlamına gelir. Bedenini kalbi dışında parça parça yuttukları Dionysos'un etiyle tıka basa dolan Titanlar, Zeus'un şimşeğiyle vurulur ve küle dönüşürler. Bu yanmış tozdan insanlar doğar.[111] Neşet ettikleri varlıklar ile aynı yanmış maddeden yapılmış olan insanlar, Titanik irsiyetleri nedeniyle, kökenlerini belirleyen ve onları bir kefaret yaşamına mahkûm eden suçun ağırlığını taşır. Fakat eti, bir parçasını yiyen atalar tarafından özümsenen Dionysos'tan da pay alırlar.[112] Mit, insanları hayvanlar ve tanrılar arasında değişmez bir konumda kilitlemek yerine, onlara yola çıktıkları Titanların dağınık küllerinden, tanrılar tarafından korunmuş kalbinden tamamen yeniden yapılandırılmış olan Dionysos'a uzanan bir güzergâh tayin eder.[113] Dindarlık artık

111 Krş. Eust. 332.24 vdd. (ad *Il.* 2.735); Olymp. (ad Pl. *Phd.* 61c), *OF* 220, Kern.

112 Olympiodoros: "(Dionysos'un) bir parçasıyız, zira onun etini yiyen Titanların küllerinden meydana geldik."

113 Kurbanlık hayvan ve hayvan yaşamında kalbin yeri ve işlevleri hakkındaki analizinin sonunda, Detienne (1977, 196) şöyle yazar: "Kalp Dionysos'un imhadan kaçan tek parçasıysa, bunun nedeni herhangi bir canlıdaki en canlı olan bu organın, bu tanrının yenildikten sonra dahi tekrar doğma-

insanın aralarında bulunduğu iki kutbun her birine eşit mesafede durmak anlamına değil, insanı iki kutuptan daha yüksek olana doğru yükselten bir yaşam sürmek anlamına gelir. Resmî ibadet olarak canlı bir hayvanı tanrılara Prometheusçu tarzda kurban etmeye razı olmak, insanların yalnızca Titanların suçunu süresiz olarak tekrar etmelerini gerektirir. Bu kurbanı reddederek, herhangi bir hayvanın kanının dökülmesini yasaklayarak, etli yiyeceklerden uzaklaşarak kendilerini tamamen "saf" çileci (ve kentin sosyal ve dinî normlarına tamamen yabancı) bir yaşama adamak için insanların doğalarındaki tüm Titanik unsurları dökmeleri gerekir. Dionysos'ta kendilerindeki ilahi parçayı geri getirebileceklerdir. Tanrıya bu şekilde geri dönerek, her biri, beşeri düzeyde ve bireysel varoluş çerçevesinde, Dionysos'un kendisinin ilk parçalandığı ve sonra yeniden oluşturulduğu eziyet sırasında tanrı olarak bildiği[114] aynı yeniden birleşme hareketini başaracaktır. Bu, Orpheusçu teogonilerin dünyanın altıncı ilahi nesilde (tam olarak Dionysos'un neslinde) dağınık ve farklılaşmış durumundan orijinal toplam birliğine dönüşünü anlatırken kozmik alemde kutladıkları hareketin aynısıdır.

sını sağlamasıdır. Aristoteles'in hatırlattığı geleneğin söylemine devam edecek olursak, kalp sonuncudur çünkü her şeyden önce birincildir." Bu bakımdan, yeme temasını içeren her iki Orpheusçu anlatıyı karşılaştırmak ilginç olacaktır: Titanlar Dionysos'u kalbi dışında bütünüyle yiyip yutar ve onların dışında Dionysos bu kalpten bir bütün olarak yeniden doğar; Zeus, kozmik yumurtadan ortaya çıkan ilk tanrı Metis-Phanes'i yutar. Onu bu şekilde özümsedikten sonra, Zeus "içi boş karnında (*eni gasteri koilēi*) tüm varlıkların maddesini taşımış ve kendi uzuvlarını tanrının güç ve kuvveti ile karıştırmıştır." Evrenin tümü bir kez daha Zeus içinde toplanmış olarak bulunur. Zeus *gastēr* (karın) boşluğuna koyarak içinde gizlediği şeyi tekrar gün ışığına çıkarmak için "onu kalbinden, *apo kradiēs*, çıkarmak" zorundaydı (*OF* 167a ve 168: 31-32 Kern).

114 Olymp. (ad Pl. *Phd*. 67c), *OF* 211, Kern: "toplanmak ve bir arada olmak Titanik yaşamdan birleşik yaşama geçmektir."

5. ARACILIĞIN TEHLİKELERİ

Eşit derecede tutarlı bu iki teolojik sistemin mantığında, insan soyunun ortaya çıkmasından sorumlu karakterler her iki versiyonda da aynı statüye ve işlevlere sahip değildir. Suçu işledikten sonra, Orpheusçu Titanlar sahneden kaybolur ve yerlerini küllerinden doğan insanlara bırakırlar. Sadece insanlığın tam kalbinde bıraktıkları izle hayatta kalırlar: Her bireyin kendi eşsiz varlığında miras aldığı o Titanik günah şeklinde, Zeus'un şimşeğiyle yeryüzünden sildiği Titanlar gibi, Orpheusçu yaşam tarzının ortadan kaldırması gereken bir günah olarak. Her insan yaratığı içinde oynanan dinî drama, kozmik ve ilahi drama ile aynı modeli ve rotayı (kaybedilen birlikten geri kazanılan birliğe) takip ettiği için Titanların işlevi antropogoniyi teogoniye bağlamaktan başka bir şey değildir. İnsanlar ve tanrılar arasında aracılık rolü oynamak zorunda değillerdir; tam tersine, insanın, kefaret (eski cinayetin bedelini ödemesi) yoluyla ilahilikle özdeşleşmesi için kökünden söküp satması gereken parçasını temsil ederler.[115]

Hesiodos için, Prometheus ilahi dünyaya aittir. O bir Ölümsüzdür. Ancak Zeus ile olan talihsiz karşılaşmaları ona Olympos tanrılarının toplumunda kıyıda köşede kalmış bir yer verir; affedilip göğe kabul edildiğinde bile ayrı kalır. Kendi ara statüleri hem onları tanrılardan ayıran hem de asla belirsizlikten uzak olmayan bir ilişki içinde tanrılara yaklaştıran bu dünyevi ve ölümlü yaratıklar için Prometheus'a aracılık görevini veren şey, tam da ilahi evrendeki konumunun bir nebze tuhaf ve belirsiz olan karakteridir. Nasıl ki insanlar "aradaki" konumlarından kaçamıyorlarsa, Prometheus da –kozmostan atılan ve Tartaros'un Gece'sinde sonsuza dek zincire vurulmuş olarak hapsolmuş diğer

115 Krş. Pind. fr. 21 Puech = Pl. *Men.* 81b: Eski suçlarından ötürü Persephone'ye kefaret ödeyenler (*poinan palaiou pentheos*); J.-P. Vernant'nın yorumlarıyla birlikte, *Mythe et pensée chez les Grecs*, 1: 93 ve n. 49-50.

Hesiodosçu Titanlar gibi– ilahi sahneden kaybolmaz. İnsanlar arasında, onları tanrılarla birleştirmek için onlardan tamamen ayıran kurban töreninin varlığı, ilahi alemde şahsında iki karşıt figürü birleştiren bir varlığın mukabil varlığına dayanır: Asi, cezalandırılmış ve kovulmuş; hayırsever, uygarlaştırıcı, sonunda zincirlerinden kurtulmuş, hoş karşılanmış ve uzlaşmış.

Mekone'de Zeus ve İapetosoğlu arasındaki düello sonunda göründüğü şekliyle Prometheus ve insan soyu arasındaki bu "suç ortaklığı"nı daha da netleştirebiliriz. İnsanların Titan'a borçlu olduğu tüm nimetlerin, gerek onlar gerek kendisi için aynı zamanda talihsizlik ve ceza olduğu ortaya çıkar. Ve mitsel anlatının ahlâki dersi insanlara yöneliktir: "Böylece, Zeus'un zihninden gizlenmek ya da onu atlatmak mümkün değildir" (*Theog.* 613); ancak onlara, "tüm becerilerine rağmen," onlar yüzünden acı çeken "hayırsever Prometheus" örneği üzerinden gelir (614-616). İnsanlar talihsiz hayırseverlerinden, bazı bakımlardan onları Prometheusçu yaratıklar yapan özellikleri miras almıştır. Öncelikle, teknik bilgi ve onların düzenli, akılcı ve uygar bir yaşama erişmelerini sağlayan bir zekâ biçimi–ancak elbette, Prometheus'un yapabileceğini düşündüğü gibi, Zeus'un bilgeliğiyle rekabet etmeye çalışmamaları şartıyla. Başarısızlığı hem insanlara hem de kendisine Prometheusçu zekânın sınırlarını gösterir. Burada akıllılık ve öngörü her zaman aptallık ve öngörüsüzlük ile birleşir. İki kardeş Prometheus ve Epimetheus tek bir kişilik oluşturur: Prometheusçu olan bir tarafı tanrılara, Epimetheusçu olan diğer tarafı insanlara daha yakındır. İki zıt figürün bu simbiyozuyla, birinin üstlendiği her yaratıcı proje diğeri tarafından beklenmedik bir felaket şeklinde gerçekleştirilir.

Titan'ın Zeus'a isyanı, insanlara tamamen rekabet ve mücadeleye adanmış bir yaşam getirmiştir. İyi bir şey de olsa (işe öykünmek), kötü bir şey de olsa (savaş ve anlaşmazlık) olsa, Prometheus'u Zeus'un kararlarına karşı isyan etmeye iten aynı

eris bizi de elinde tutar. Yine Titan'ın başarısızlığı, onun savaşçı ruhunu miras alanlara unutulmaz bir ders sunar. Zeus tarafından yeryüzüne ekilen *Eris*, gücünü ilahi tanrılarla olan ilişkiler dışında insan yaşamının tüm alanlarına yayar. İnsanlar gerçekten de her şey için birbirleriyle yarışabilirler; ama ne Ölümsüzlerle rekabet edebilir, ne onlarla herhangi bir şekilde denk olduğunu iddia edebilir, ne de ilahi duruma yaklaşmaya çalışabilirler. Prometheusçu modeli takip ederek kanlı kurban sunmak, tam olarak, Titan'ın *eris*'ini ve sonuçlarını anmak suretiyle tanrılar ile *eris*'e yönelik en ufak bir dürtüyü dışlayan tam bir boyun eğme ilişkisi kurmaktır. Kurban töreninde, tanrılarla neşeli komünyonun şenlikli tarafı asla ritüelin diğer yönlerinden asla ayrılamaz: Tanrılara itaatin tanınması ve ilan edilmesi, ölümlü duruma karşı tevekkül ve insanın ötesinde yatan şeylere yönelik tüm hak iddialarından kalıcı olarak çekilmesi. Kurbanın tüm katılımcıları bir başarı, zafer ve kutsama sembolü olarak bir taç takar. Fakat bu uğurlu bayram süslemesi kurbanın kurucusunun anısını hatırlatır: Titan'ın serbest bırakıldığı zincirler karşılığında Zeus ile uzlaşmasının bir bedeli olarak her zaman giymeyi kabul etmek zorunda kaldığı "Prometheus'un tacı"dır.[116] Kurban aracılığıyla tanrılarla komünyona girmek için onlara yaklaşanların kafalarında bulunan bu kutsama tacı, bu "Prometheus bağı," aynı zamanda asi Titan'ı insan soyuna karşı "tarafgirliği" nedeniyle cezalandırmak için onu bağlayan zincirleri temsil eder.

Cezasını çekerken bile, Prometheus, tanrılar ve insanlar arasında gerilmiş aracı konumunda görünür. İlk olarak eziyetinin sahnesi itibarıyla: Titanlar ve Typhon, Yer gökten uzak olduğu kadar Yer'in altında, Gece'nin meskenin ötesindeki Tartaros'a atılmıştır. Tartaros, kendisi de ceza çeken ve muazzam bir ko-

116 Krş. Ath. 674d-e; A. Brelich, "La corona di Prometheus," *Hommages à Marie Delcourt*, coli. Latomus 114 (1970), 234-42; Detienne ve Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La métis des Grecs* (Paris, 1978): 95-96.

lon veya kozmik sütun gibi "gökleri başı ve kolları ile tutan"[117] Prometheus'un kardeşi Atlas tarafından korunan o derin dünyadır. Prometheus ise havada, gök ile yer arasında, yüksek bir dağın zirvesine bağlanmıştır. Hesiodos, Zeus'un Prometheus'u bağlamak için zincirlerini "bir sütunun yarısına kadar"[118] sarmış olduğunu belirtir. Göksel bir sütunun, *kiōn ourania*, görüntüsü daha tanıdıktır, zira Typhon bazen bu şekilde tasvir edilir: İapetosoğlu gibi sütunun yarısına kadar bağlı olmasa da, sütunun altında yatar, yerin büyük ağırlığı ile altında ezilir.[119]

Prometheus, ait olduğu gökten ateşi indirmiş ve Zeus farkında olmadan yeryüzüne koymuştu. Yukarıdan aşağıya bu aktarımda Prometheus, ateş taşıyıcı, *purphoros*'tur. Zeus'un cezalandırmak için, ona (şimşeğe eşdeğer olan) şah kartal ya da esmer kartal şeklinde fırlattığı şey kendi kraliyet ateş taşıyıcısıdır;[120] Zeus'un emriyle gök ve yer arasında bir ateş izi çizen uçan kanatlı oktur.[121] Ateş hırsızlığı ve Mekone'deki aldatma yüzünden suçlu Titan'ı cezalandırmak için, bu şimşek-kuş, bu ateş-kuş, vahşi bir hayvan, aç bir köpek haline gelir. Hayvan, Prometheus'un artık kurbanın kurucusu ya da payların belirlenmiş dağıtıcısı değil, bedenini seçme bir yiyecek parçası olarak sunmaya mahkûm olarak göründüğü şölene davetsiz ve doyumsuz bir akbaba gibi gelir. Yunan geleneği Zeus'un gönderdiği kartalın yediği organ konusunda

117 *Theog.* 519.

118 A.g.e. 522: *meson dia kion' elassas*.

119 Pind. *Pyth.* 1.19: *kiōn d'ourania sunekhei*: "göğün sütunu ezer onu."

120 Bkz. Ar. *Av.* 1247: *purphoroisin aietois* (ateş taşıyıcı kartallar), Aesch. *Sept.* 444-45'te olduğu gibi: *purphoron keraunon*: "ateş taşıyıcı yıldırım/şimşek" (krş. Pind. *Nem.* 10.71).

121 Kartal ile yıldırım/şimşek arasındaki ilişkiye dair, bkz. A. B. Cook, *Zeus* (yeni basım, New York, 1964), 1: 84 vdd. ve 2: 751 vdd. "Ateş taşıyıcı" kartal şimşek hızıyla hareket ettiği için şimşeğin kendisi kanatlıdır (Soph. *OC* 1460); Zeus'un okları uçar (Eur. *Heracl.* 179; *Supp.* 860; *Bacch.* 90; Soph. *OC* 1658; Ar. *Av.* 1714).

hemfikirdir: "Kartal ölümsüz karaciğerini yedi" diye yazar Hesiodos.[122] Aiskhylos'un tragedyasında, Zeus'un adına konuşan Hermes, Prometheus'a onu bekleyenin ne olduğunu şu şekilde duyurur: "Sonra Zeus'un kanatlı köpeği, esmer kartal, büyük bir iştahla bedeninden büyük bir parçayı koparacak ... karaciğerinin kara yemeği bitene kadar beslenecek."[123] Neden karaciğer? Bu konuda belki bir yandan karaciğerin kurbandaki statüsü ve diğer yandan özellikle insanlar olmak üzere canlılardaki yeri ve işlevleri ile ilgili olarak bazı hipotezler öne sürebiliriz. Kurban mutfağında karaciğer, pişirilme ve yenilme şekliyle, tanrıların ve insanların paylarından çakışmasa da en azından mümkün olduğunca yakın olma eğiliminde olduğu parçaları temsil eden *splankhna* içinde özel bir rol oynar. Kurbancının hayvanın ne zaman kesilip açıldığını incelemek için ilk önce baktığı organdır.[124] Konfigürasyonu, parlaklığı, dokusu ve rengi kurbanın kabul edilip edilemeyeceğini,[125] hayvanın yaşamının yer ile gök arasındaki iletişimi sağlamak için uygun olup olmadığını belli eder. Karaciğer, diğer *splankhna* ile birlikte, kurban edilen hayvanın kanıyla bağlantılı "hayati" parçalardan daha fazlasıdır. Hayvanın içinde gizlenmiş karaciğer, kehanetsel rolü nedeniyle ilahi dünyaya çevrilmiş gibi görünür. İçine, kurbanın bağırsaklarına kadar, tanrıların ölümlü varlıklara ilişkin eğilimleri ve kurban ritüeli yoluyla onlarla temasa geçme konusundaki rızaları veya retleri yansır.

Platon şaşırtıcı bir şekilde karaciğere insan bedeninde benzer bir aracılık işlevi yükler.[126] Bu oldukça şaşırtıcıdır, çünkü

122 *Theog.* 523-24.

123 *Prom.* 1022-25: *Ptēnos kuōn, daphoinos aietos ... diartamēsei.*

124 Krş. Eur. *El.* 828-30.

125 Aesch. *Prom.* 493 vdd.: "Onlara iç organların pürüzsüzlüğünü, tanrıların hoşuna gitmesi için safranın hangi renkte olması gerektiğini ve karaciğer lobunun benekli simetrisini öğrettim."

126 Pl. *Ti.* 70d-71d; krş. Luc Brisson, "Du bon usage du dérèglement," *Divination et rationalité* (Paris, 1974), 220-248.

diyaframın altındaki alt karın bölgesinde bulunan ve besinden sorumlu bu organ, ruhun alt parçasının, arzu veya *epithumia*'nın yeridir. Ruhun, üç parçadan oluştuğunu biliyoruz. Ölümsüz parça ile *epithumia* ve yine baş ile karın arasındaki aracı rol, (diyafram "duvarı" ile boyun "kıstağı" arasındaki) ara konumuyla ve uç unsurların birleşmesini sağlayan ve böylece tüm bedeni en iyi parçasına tabi kılan arabulucu rolüyle (aklın emirlerini arzulara zorla dayatır) belirlenen ruhun bir parçası için ayrılmalıdır. Bu arabulucu ruh *thumos*, cesarettir ve yeri göğüs kafesinde bulunan kalptir: Böylece "bekçi görev yerine" yerleşmiş olarak, aklın bedenden itaat talep ettiği her yere, bir pınardan gönderir gibi, tüm damarlar üzerinden kan gönderir.

Platon karaciğeri bir "yemlik" (*phatnē*) olarak sunar: Ruhun yiyecek ve içecek için iştah duyan parçası sanki zincirliyken beslenmesi gereken vahşi bir hayvan (*hōs thremma agrion*) gibi ona bağlıdır. Besinini bulduğu bu yemliğe ilelebet bağlı olan aç ruh, "gürültü ve karışıklığa elden geldiğince az yol açsın, ruhun en hâkim parçasını bedenin bütününün ya da her parçasının iyiliği için kararlar alırken rahat bırakın diye, karar alıcı parçadan olabildiğince uzağa" yerleştirilmiştir.[127]

Dolayısıyla karaciğer ve akıl arasında azami mesafe vardır ki işlevler arasındaki ayrıma ve ölümlü ile ölümsüz arasındaki karşıtlığa uyulsun. Ancak, sanki fizyolog Platon din ve mit söyleminin karaciğer hakkında söylediklerini tamamen unutamamış gibi, bu mesafe paradoksal olarak tuhaf bir yakınlıkla eşleşir. Karaciğer bir yemliktir, ancak yapısı öyle kurulmuştur ki, karın boşluğundaki yerinde, aklın gücü tarafından oraya görüntü olarak doğrudan gönderilen düşünceleri yansıtan bir ayna işlevi görür. Bir tür ışınımla, *nous*, yüzeyinde korkutucu görüntüler çizerek karaciğeri korkutabilir veya hafif ve yumuşak figürler ile onu yatıştırıp uyku sırasında kehanet organı haline getirebilir.

127 *Ti.* 70e-71a.

İnsanda karaciğer, besin ihtiyacına tabi yiyecek iştahının vahşiliğini temsil eder. Ancak yüzeyinde oluşan yansımalarda bu organ, onun ötesinde olan, onu aşan ve başka bir gerçeklik alanına ait olandan "etkilenme" kapasitesine sahiptir. Karaciğerin yemliğinde, insan ruhunda bulunan ölümsüz ve ilahi unsur, tüm aklın dışında ve kalbin aracılığını atlayarak, uyuyanların rüyalarına musallat olan hayaletlerde bir şekilde ortaya çıkabilir.

Prometheus'un karaciğeri başka bir açıdan daha "arabulucu"dur. İlahi bir varlık için normal olduğu gibi, karaciğeri ölümsüzdür, *hēpar athanaton*, Hesiodos'un 524. dizede vurguladığı gibi. Ancak ölümlü olmayışı, Kutluların sahip olduğu sürekli doluluk [*constante plenitude*], değişmez gençlik değildir. Tutulmaya uğrayan bir ölümsüzlüktür: Tıpkı gece ve gündüzün yeryüzünde sonsuz bir şekilde birbirini takip ettiği gibi, düzenli bir kaybolma ve yeniden doğuş döngüsüdür. Kartal gündüz karaciğeri son parçasına kadar silip süpürür. "Karaciğerinin kara yemeği bitene kadar beslenecek," der *Zincire Vurulmuş Prometheus*'un Hermes'i. Hesiodos daha spesifiktir: "Kartal ölümsüz karaciğeri yedi, ama gece tekrar büyüdü ve açık kanatlı kartalın gündüz yutmuş olduğu şeyin her açıdan aynısı oldu."[128]

Prometheusçu karaciğerin ölümsüzlüğü, doğumdan (yok olduğu) ölüme kaçınılmaz olarak ilerleyen insan yaşamı ile tam kalıcılığa ve istikrara sahip ilahi yaşam arasında, (hiç kaybolmayan fakat sadece belli aralıklarla yenilendikleri için süren) bu doğal olayların varoluş tarzına karşılık gelir.[129] Yenildikten sonra, karaciğer tekrar büyür; ve bir kez daha yenilmek için tekrar büyür.

128 Aesch. *Prom.* 1025; Hes. *Theog.* 523-25.

129 Prometheusçu ölümsüzlüğün belirsiz doğası başka bir efsanevi gelenekte ifade edilir: Bu versiyona göre, acılarından kaçmak için sahip olduğu ölümsüzlüğü Titan'a armağan eden ve Prometheus'un yerine mahvolmaya razı olan *kentauros* Kheiron'dur; krş. *Prom.* 1026-29; [Apollod.] *Bibl.* 2.5.4 ve 2.5.11.

Karaciğerin gece büyümesi, Zeus'un kanatlı köpeğinin sürekli yenilenen açlığı ile örtüşür: Açlığı, insanlarınki gibi, her sabah yeni yiyecek bulmak için yeniden doğan bir misafirdir.

Prometheus, onlara verdiği ateşle birlikte ölümlü insanlar için uygun yiyecek türünü belirlemişti: kurban edilmiş evcil hayvanlardan et ve ekili tarlalardan buğday. Bu nimetlerin diğer yüzü, insanların yaşamak için kesinlikle beslenmeleri gerektiğiydi, çünkü hiçbir yemeğin sonsuza kadar doyuramayacağı ancak sadece kısa bir süre yatıştırabileceği bir açlıkla yaşayacaklardı. Titan'ın ölümsüz karaciğeri gibi, ölümlü insanların açlığı gün boyunca orijinal boyutuna kadar tekrar büyür ve insanları güvencesiz ve kısa yaşamlarını sürdüren yiyeceklerin durmadan yenilenmesini talep eder. İapetosoğlu'na verilen cezanın ironisi, kurban kurucusunun doyumsuz açlığın kurbanı haline gelmesidir: Karaciğeri aracılığıyla günlük olarak hazırlanan bir yemeğe, Zeus'un onun karşısına koyduğu ölümsüz iştahı hiç tatmin etme umudu olmaksızın süresiz olarak yenilenen bir et parçasına dönüşür. Çektiği acılar, insanların kendisine borçlu olduğu diyetin hem kefareti hem de alayıdır: Burada yeme artık iki uğursuz yoldaşı, her ikisi de Gece'nin çocuğu olan Açlık ve Ölüm, olmadan vuku bulmaz.[130]

Bu noktada bir ayrıntı vurgulanmalıdır. Prometheus'un karaciğerinin gece boyunca "tekrar büyüdüğünü" söylemek için Hesiodos, *aekseto* terimini kullanır: Bu harfiyen "büyüdü" anlamına gelir ve Hesiodos'un bunu başka oldukça önemli iki yerde kullandığını gözlemlersek bu pasajdaki değeri daha belirgin hale gelir. *İşler ve Günler* 394'te, Demeter'in meyveleriyle, çiftçinin işlerini olması gerektiği gibi zamanında gerçekleştirdiyse, "her birinin kendi zamanında büyüdüğü (*hekasta hōri' aeksētat*)" ve köylünün ekmek için dilenmesini engelleyen tahıl bitkileriyle ilgili olarak geçer. *Theogonia* 444'te şair, Hermes'le birlikte, "ahırlarda hayvanları büyütmesini (*en stathmoisi … lēid' aeksein*)" bilen Hekate'ye övgüler düzer. Nasıl

130 Hes. *Theog.* 211-12 ve 227.

ki Mekone'deki dramadan sonra insan soyunun özel beslenme rejimi haline gelmiş olan iki "yetiştirilen" besin –tahıl yetiştiriciliğinin ürünleri ve evcil hayvanların eti– mevsimsel ritimde ve tanrıların ve insan emeğinin yardımıyla büyürse, her gün yenilip yutulan Prometheus'un karaciğeri de her gece tekrar büyür.[131]

6. BİR MİDELER HİKÂYESİ

Şimdi Prometheus'un Zeus'a seçmesi için verdiği kurbanın iki parçasını hileyle düzenleme şekline bakalım. Paylar öyle düzenlenmelidir ki her biri gerçekte olanın tam tersi gibi görünmelidir. Yemeye uygun olanı yenilmez ve itici, yenilmez olanı ise iştah açıcı görünmelidir. Böylece, Prometheus her bir payın gerçek içeriğini aldatıcı görünüşlü bir zarfta "saklar." Birbiriyle çelişen bir iç ve bir dışa bölünen paylar bir yalan, sinsi bir hiledir. *Doloi* ya da "tuzaktırlar." Fakat bu tuzakların yapısı tam olarak nedir ve kurucu kurban mitinin bütününde neye karşılık gelirler? Zeus'un aldığı pay için sorun yoktur. Prometheus, tamamen etten sıyrılmış beyaz kemikleri bir yığın halinde toplar; ve sonra hepsini beyaz bir yağ tabakasıyla gizler. Bu şekilde hazırlanan bu pay esasen törende gerçekten de tanrılar için sunağın üzerinde yakılacak olana karşılık gelir: yağlarla kaplı kemikler.[132] Peki ikinci pay? Yağ dolu et ve iç organları (hem *vissera* hem de bağırsakları) içerir: yani, hayvanın tüm yenilebilir parçaları. İlk önce bir öküz derisine sarılmış olan

131 *Aeksein* yüklemi ayrıca *Op.* 377'de evdeki (bağlamda işaret edildiği gibi tarım ürünlerinde) servet artışına ve 773'te ayın büyümesine atıfta bulunmak için kullanılır. *Theog.* 195'te, Aphrodite'nin ayakları altındaki çimin, *poiē*, büyümesiyle ilgilidir. Bu terim aynı zamanda şevk, cesaret ve güç artışına da uygulanabilir (*Theog.* 493 ve 641; *Sc.* 96 ve 434). *İşler ve Günler* 5-6'da Zeus'un her şeye kadir gücü "kolayca güçlü kılar, kolayca güçlüleri ezer, kolayca göze batanları azaltır ve gözden uzak olanları artırır (*aeksei*)" şeklinde ifade edilir.

132 Bkz. *Theog.* 557. Bunlar uzun kemiklerdir: özellikle de uyluk kemikleri, leğen kemiği, bel kemiği ya da o yoksa iki uç uzuv, boyun omuru ve kuyruk, *osphus kai sphondulos.*

yenilebilir parçalar hayvanın midesinde (*gastēr*) saklanır. Derinin kullanımı anlaşılabilirdir: tamamen yenilmezdir ve bu nedenle yenilebilir iç kısımları "saklama" rolüne daha uygundur, çünkü onları zaten canlı hayvan üzerinde kaplar. Dahası, kurbanda deri, yenilmese de, aslında insanlara geri döner. Sunak ateşi üzerindeki kemiklerle birlikte tanrılara bir sunu olarak yakılmaz. Amacı ne olursa olsun –*dermatikon*'un (deri parası) gelirini toplamak için satılabilecek rahip payı olarak, tamamlanmış kurbanı (*endrata*) anan bir sergi olarak veya Bouphonia'da olduğu gibi içi doldurulmuş bir öküz yapımında kullanılmak üzere– kemikler (tanrılar için) yakıldığında ve eti (insanlar tarafından) yenildiğinde kurbandan burada aşağıda kalan şey deridir. Hem canlı hayvanı hem de yaşamını tanrılara adayan hayvanı kurban eden ritüel eylemi hatırlatır. *Odysseia*'da,[133] Odysseus'un açlıktan kıvranan yoldaşları dinsiz bir kurban parodisi ile tanrının mülkiyeti ve insanlara yasaklanmış olan Güneş'in öküzünü keser. Kesilen hayvanların derileri yüzülmüş, doğranmış ve parçalar pişirilmek üzere şiş üzerine konmuştur. Ancak "büyüme" ya da doğuma tabi olmayan bu ilahi, ölümsüz sürü yenilebilir türde değildir. Kutsala aykırı bir kurban gerçekleştirilmiş; kutsala aykırılık kalır ve cezalandırılacaktır. Fakat kurban gerçekten gerçekleşmiş olması mümkün değildir: Şişlere geçirilmiş çiğ ve pişmiş etler, öküzlerin güçlü sesleriyle böğürür. Deriler kendi başlarına hareket eder, dış sargı, et ve kemiklerden arınmış olmasına rağmen, sanki yine de canlı hayvana ev sahipliği yapıyormuş gibi.

Dolayısıyla, deri insanlara düşecek payı sarma rolüne her açıdan uygundur. Ama bu paketi mideye doldurarak ilave bir kılıf ile "gizleme"nin nedeni nedir? Mide, derinin aksine, hayvanın bir "iç" kısmı olduğu için, bu daha şaşırtıcı (ve dolayısıyla yorumcu için daha anlamlı) bir ayrıntıdır. İlk olarak, *gastēr*'in itici bir görünüşü vardır; Yunanlar onu yemez. İlk tercihi yap-

133 *Od.* 12.359 vdd. Bu olaya dair, bkz. aşağıda, böl. 7.

maya davet edilen Zeus'un çekici beyaz yağın bir parçası ile lifli bir mide arasında neden tereddüt etmediğini anlıyoruz. Ayrıca, *gastēr*'in şekli ve sağlamlığı, et pişirmek için kullanılan bir kabı çağrıştırır. Bir üç ayaklıda ateşin üzerine konulan bombeli kısma, pişirme tenceresi, *gastrē*, göbek veya üç ayaklının karnı denir.[134] İskitler arasında kurban biçimlerini tasvir eden Herodotos, bize *gastēr* hakkında İskitlerin âdetlerinden çok, Yunanların bu konudaki hayal gücünü açığa vuran bilgi verir.[135] Kurbanların derisi yüzüldükten sonra, etlerin kemiklerden sıyrıldığını ve Lesbos kraterlerine benzeyen *lebēs*'e, ülkenin kazanlarına, atıldığını söyler. Ama eğer İskitlerin, bazen olduğu gibi, *lebēs*'i yoksa, "kurban edilen hayvanların tüm etlerini suyla karıştırarak midelere (*es tas gasteras*) koyarlar." Herodotos ekler: "*Gastēr*, kemiklerden çıkarılan eti kolayca tutar." Yine, yazarımıza göre, tencereden daha az oduna sahip olan İskitlerin, "midenin altında oldukça iyi yanan" hayvan kemiklerini yakıt olarak kullandıklarını hatırlamalıyız. Bu şekilde, "bir öküz hem kendisi hem de her bir kendisini pişiren diğer kurbanlar tarafından pişirilir." Herodotos –dahice ve ekonomik olduğu kadar dinsiz olan (kurbanın kemikleri tanrılara sunulmaz)– İskit kurbanını "tasvir ederken," Homeros'ta erken bir örneği bulunan Yunan tarifini hatırlamış mıdır? *Odysseia*'nın 18. Kitabında, Antinoos taliplere iki saray dilencisinin, İros ve gizlenmiş Odysseus, birbiriyle dövüşmeye hazır olduğu menüyü haber verir: "Ateşin üzerine," der, "yağ ve kanla doldurulmuş keçi mideleri (*gasteres aigōn*) koyduk."[136]

Dolayısıyla, *gastēr*, günümüzde kan sosisi yapmak için bağırsakların kullanıldığı gibi, hayvanın kanını ve yağını pişirmek için bir kap olarak bazen kullanabilirdi[137]–kesinlikle esas olanı

134 *Il.* 18.348; *Od.* 8.437.

135 Hdt. 6.61; krş. Fr. Hartog, aşağıda, s..

136 *Od.* 18.44.

137 Ayrıca krş. *Od.* 18.53; 20.25; Ar. *Nub.* 409.

ortaya koymayan küçük bir aşçılık âdeti. Öte yandan, bizzat az önce atıf yaptığımız *Odysseia* pasajında, Hesiodos'un *gastēr*'i insanlara düşecek ve durumlarını belirleyecek kurban parçasının sanki bir çuvaldaymış gibi gizlendiği sargı yaparak ona yüklediği rolün asıl nedeni açıkça ortaya çıkar. Keçilerin mideleri ateştedir; ve yemek hazırdır. Zayıflamış ve sefaletten bitkin düşmüş yaşlı adam rolü oynayan Odysseus, kendisi gibi yaşlı bir adamın neden daha genç ve daha güçlü biriyle karşılaşma riskini kabul ettiğini açıklamak için bir neden bulmalıdır. Kendini darbelere maruz bırakma arzusu yoktur, "ama," der, "şu kötü *gastēr* beni zorluyor."[138] *Gastēr kakoergos*, kötü iş yapan karın, *gastēr stugere*, iğrenç karın, *gastēr lugre*, aşağılık karın, *gastēr oulomenē*, ölümcül karın, "çok fazla acı veren" karın, "ölümlülere çok fazla acı dolu kaygı veren" karın: Bu tema *Odysseia*'da "karnı" bir lanet olarak –yani insanın maruz kaldığı korkunç, yaşamak için yemek ve yemek için bir şeye sahip olmak, ihtiyacını[139]– lanetlemek için takıntılı bir güçle tekrarlanır. İnsan açlıktan dolayı, sadece karnını doyurmanın yollarını düşünebildiğinde, bir "karın" veya "karnın kölesi"dir. Jesper Svenbro, Homeros ve Hesiodos'ta "karın"ın bazı sosyal sonuçlarına dikkat çekmiştir.[140] Örneğin, evde onu açlıktan korumak için yeterli kaynak yokluğundan, geçimi için başkalarına (seyircisine) bağımlı olan şair, zorunlu olarak bir karın durumuna indirgenir; bir şekilde şarkısına hükmeden *gastēr*'dir.

Bununla birlikte, terim bize daha genel bir değere sahip gibi görünür. Bir bütün olarak insanlık durumuna işaret eder. Pindaros'un dediği gibi, "Herkes müzmin açlığı *gastēr*'inden kovmak için çabalar."[141] *Gastēr*, insandaki ateşli, hayvani ve vahşi

138 *Od.* 18.54.

139 A.g.e. 18.54; 17.287 ve 473-74; 15.544; 7.216.

140 Jesper Svenbro, *La Parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque* (Lund, 1976), 50-60.

141 Pind. *Isthm.* 1.49-50.

unsuru, bizi yeme ihtiyacına zincirleyen içsel hayvanlığı temsil eder. *Odysseia*'daki formül (7.216), "İğrenç karından daha köpekçe/utanmaz (*kunteron*) bir şey var mı?" Epimenides'in o yalancı Giritliler için kullandığı sıfatta yankı bulur: "kötü vahşi hayvanlar, tembel karınlar (*kaka thēria, gasteres argai*)."[142] Nasıl ki *gastrizō* kişinin göbeğini doldurmak, ziyafet çekmek anlamına geliyorsa; *gastrimargia*, Platon'un *Timaios*'ta dediği gibi, insan türünü "felsefeye ve Mousalar'a yabancı (*aphilosophon kai amouson*)"[143] kılan oburluğa atıf yapıyorsa; ve *gastris*, göbekli, oburları çağrıştırıyorsa, *gastēr* terimi de, uzun bir metinsel gelenek boyunca, yemek iştahının egemen olduğu, karnından başka bir ufuk veya motivasyonu olmayan kişiyi temsil etmek için kullanılır. Bu obur şehvet, bu açgözlü hırs, genellikle tembellik ve şehvet düşkünlüğü ile ilişkili olarak bulunur: Kişi sanki, Ksenophon'un Sokrates'e söylettirdiği ifadesine göre, "karın, uyku ve sefahata" tümden köledir.[144] Bu yüzden aynı Ksenophon, bir eş seçiminde, *amphi gastera* (karna ilişkin) iyi yetiştirilmiş bir kadın ister; tıpkı kadın hizmetçileri arasından sadece ona "*gastēr*'e, şaraba, uyumaya ve erkeklerle birleşmeye" en az meyilli görüneni kâhya olarak kabul etmesi gibi.[145] *Altın Ayetler*'den bir kural (9-10) şunları tavsiye eder: "İlk önce *gastēr*'e, uykuya, lükse ve öfkeye hâkim ol." Hierokles, şerhinde, erdemsizlikler grubu içinde *gastēr*'in önceliğini açıklar: "*Gastēr*, çok dolu olduğunda, fazla uykuya yol açar ve

142 Epimenid. fr. B 1 Diels-Kranz. *Od.* 7.216-21'de metin şu şekildedir: "Bu iğrenç karından daha köpekçe bir şey var mıdır? Yüreğimiz yas ve üzüntüyle dolu olunca bile buyurur bize, hatırlatır durur boyuna kendini. Bakmaz sızlamasına yüreğimin, buyruklar verir, hadi ye iç, der, bütün dertlerimi unutup doyurmam gerekir onu, bütün çektiklerimi unutturur bana, yalnız beni doyur, der, doyur beni." [İlk cümleden sonrası *Odysseia*'nın Azra Erhat ve A. Kadir çevirisindedir. –ç.n.]

143 *Ti.* 73a.

144 *Mem.* 1.6.8.

145 *Oec.* 7.6 ve 9.11.

bu iki aşırılık birlikte ... kişiyi ölçüsüz bir şekilde Aphrodite'nin hazlarına kışkırtır." Hesiodos'ta, göreceğimiz gibi, *gastēr*'in özellikle tembellik ve şehvet düşkünlüğü yönü kadınlara yansıtılmış olarak bulunur. Elbette kadını *gastēr* yiyecek oburluğundan hiç de bihaber değildir. Hesiodos'un çizdiği resimde kadın bu kusurdan daha az muaftır, çünkü kadınlar çalışmaz, evli çiftteki üreticiyi değil, tüketiciyi temsil ederler: Kadınlar kocalarının masasında tıkınırken, midelerini zavallı adamın büyük zahmetlerle ter dökerek biriktirdiği yiyeceklerle doldurur.[146] Bununla birlikte, dişi mahluklar söz konusu olduğunda, yemek iştahı kolayca cinsel iştaha yol açıyor gibi görünür. Bu bağlantı, *gastēr* teriminin, kadın karnıyla ilgili olduğunda, erkeklerde olduğu gibi, sadece mideyi değil, aynı zamanda çocuğa hamile kalınan rahmi ve çocuğun beslendiği "meme"yi de işaret etmesi gerçeğiyle açıklanır.

Prometheus, kurbanın iki payını toplanmış tanrılara ve insanlara sunduğunda, Mekone'de henüz kadın yoktu; karınları daha sonra ortaya çıkacaktır. İnsanların payının öküzün *gastēr*'ine sarılması ona, öncelikle, elbette Zeus'u kandırma umuduyla en itici görünümü vermek anlamına gelir. Daha sonra ve her şeyden önce, Hesiodos'un bakış açısıyla, tüm etleri ölümlüler için ayırmakla, Prometheus'un onlar için kötü bir pazarlık yapmış olduğunu vurgular: Kurban edilen hayvanın içinde yenilebilecek her şeyi tutmak, insanın kendisinin bir *gastēr* haline geldiğini, yaşamın sadece defalarca insanın (öküzün eti ve iç organlarının *gastēr* içine doldurulması gibi) göbeğini doldurarak sürdürülebileceği veya gücünü yenileyebileceği bir varoluşa başladığını ima eder. En trajik kısım, insanları yeni durumlarında mümkün olduğu ölçüde *ambrosia* ile yaşayan Ölümsüzlerle birleştiren ritüel çerçevesinde, Titan yüzünden, onların bu "karın" statüsünü üstlenmeye yönlendirilmeleridir. Yiyerek, yemeğin dolaylı yoluyla, bir şekilde bir

146 *Theog.* 599 ve 605; *Op.* 374 ve 704.

et çuvalı haline gelerek, ölümlü yaratık normal olarak tanrılarla iletişim kurar (yani kurban yoluyla).

Kuşkusuz, Hesiodos gibi bazı "ilahi adamlar" için başka yollar da vardır.[147] *Theogonia*'nın başlangıcında şair, çobanların yaptığı gibi, sürülerini Helikon dağının eteklerinde otlatırken Mousalar'ın onu nasıl seçtiğini ve nasıl ilham verdiğini anlatır. Ona, Zeus'un kulaklarını cezbetmek için bizzat kendilerinin Olympos'ta kullandığı güzel şarkıyı öğretmişlerdir.[148] Başlangıçtan beri meydana gelen her şeyi, şu anda olan her şeyi ve gelecekte olacak her şeyi –ilk var olan tanrılar, Kronosoğlu'nun doğumu, savaşları, zaferi, hükümranlığı ve Prometheus ile insan soyu– anlatarak bu şarkı dünyaya hâkim olanın şanını kutlar. Gücü ve düzenine övgünün parlaklığını ve nağmeli sözlerin pırıltısını sunar.[149] Bu gerçek şarkıyı yeryüzünde tekrarlayarak, Olymposlu'nun ölümlü yaratıklar arasındaki büyük destanını seslendirmek için insan sesini Zeus'un kızlarının sesleriyle birleştirerek, ilhamlı şair, burada aşağıda, insanlar arasında, ilahi düzenin kalıcılığı için gerekli olan yüceltmeye katkıda bulunur.[150] Bu şekilde, yer ile gök arasında bir arabuluculuk rolü üstlenir, tıpkı yine Mousalar'ın ilham vermesi gerektiği Zeus'un beslemesi Adil kral gibi.[151] Tanrılardan ayrılma tamamlandığından beri, insan yaşamı *eris* ve belalara teslim olmuştur. Yumuşak sözlerle kral kavgaları nasıl sakinleştireceğini bilir; şarkısının tatlılığıyla şair acıları nasıl yatıştırabileceğini bilir.[152] Biri adalet, diğeri şiirle ölümlü varoluş ve tanrıların evreni arasında bir köprü oluşturmak için çalışır. Prometheusçu kurbanı atlayan, karından geçmeyen

147 Hesiodosçu *theios anēr*'e (ilahi adam) dair, krş. *Op.* 731 ve M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (Paris, 1973), 25-26; *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, colt. Latomus 68 (Brüksel, 1963), 35 vdd.

148 *Theog.* 22-23, 36-39.

149 A.g.e. 43-52.

150 A.g.e. 31-34 ve 104-115.

151 A.g.e. 80-93.

152 A.g.e. 88-90 ve 98-103.

bir bağlantı kurarlar. Mousalar Hesiodos ile konuştuğunda, onun gibi çobanların kalabalığında onu tanıyamarak, ona ilk önce çoğul olarak hitap ettiler. Ona şöyle derler: "Kırlarda yaşayan çobanlar, zavallı yüz karaları, karınlarından başka bir şey olmayanlar (*gasteres oion*)."[153] Fakat ona kurgu değil, hakikatleri (*aletheia*)[154] bildirme ve de tanrıların ve evrenin doğuşunun, Zeus'un onur paylarını dağıtmasının, Prometheus'un hatasının, kurban taksiminin ve insanın belirsiz durumunun şarkısını söyleme ayrıcalığı tanıyarak, Mousalar ilhamlı şairi, *gastēr*'in kurbandaki kaçınılmaz yerini oluşturmasına rağmen, artık tanrılarla olan ilişkisinde sadece bir karna benzetilmeyen biri yaparlar.

7. GÜZEL BİR KÖTÜLÜK, ATEŞİN KARŞILIĞI

Efsanenin son perdesine gelmeliyiz: kadın. Onu yaratarak (*Theog.* 570 ve 585), Zeus esas hamlesini yapar. Prometheus ile oyunu bitirir. Titan artık yanıt veremez. Mat edilmiştir. Tuzak *anthrōpoi* (insanlar) üzerine kapanır: Onları oldukları şey, *andres*, yapmak amacıyla onlar için yaratılan kendilerinin bu "yarısı" ile sürekli bir çatışmaya ve birlikte yaşamaya zorlanırlar; fakat onda kendilerini bulamazlar. Onlarla ya da onlarsız yapamadıkları vazgeçilmez tamamlayıcıları, mutsuzluk ve çekicilikten oluşan iki yüze sahiptir. Bir zamanlar sadece erkek olan insanların gözünde, kadınlar tuhaf varlıklardır.[155] Kurnaz, aldatıcı ve hırsız Prometheus'un kurbanlık parçaları hazırlarken ve ateşi çalarken kullandığı her hile, insanlar için "güzel kötülük"ü (*kalon kakon*) yarattığında Zeus tarafından onlara karşı döndürülür.[156] Bu hediye insanlar için aynı zamanda aniden kapanıp kaçmaya izin vermeyen bir "tuzaktır" (*dolon aipun,*

153 A.g.e. 26.

154 A.g.e. 28-34.

155 Burada okuyucuyu daha önce bahsedilen (yukarıda, n. 78) bir çalışmaya yönlendirmeliyiz: Nicole Loraux, "Sur la race des femmes."

156 *Theog.* 585.

amēkhanon anthrōpoisi).[157] Her yönden ölümsüz tanrıçalar gibi bir iffetli bakire görünüşü vardır.[158] İlahi güzelliği, beyaz kıyafeti, onu kaplayan işlemeli duvağı, onu süsleyen çiçek çelenkleri, tacı, oymalı takılar onu göz kamaştırıcı bir harikaya (*thauma idesthai*),[159] görünüşü arzuyu kamçılayan, etrafına ışıltılı bir cazibe[160] yayan bir varlığa dönüştürür.[161] Kimse aşık olmadan ona bakamaz;[162] ama bu karşı konulmaz cazibenin, neredeyse doğaüstü bu zarafetin (*kharis*) ardında, ne vardır? *Kalon* (güzellik) neyi gizlemektedir? Prometheus parlak beyaz yağın altına kemikleri, çakşır otu sapının yeşil tazeliğinin içine parlayan közleri gizlemişti. Kadının güzelliğinin altında sadece onun yapıldığı toprak ve su karışımı yoktur. Zeus onun içine bir kancık ruhu ve bir hırsız mizacı (*kuneon te noon kai epiklopon ēthos*) gizler ve onun emirlerine göre hareket eden Hermes, bunları yalanlar ve aldatıcı sözlerle (*pseudea th' haimulious te logous*) birlikte çamurun içine koyar.[163]

Hem *Theogonia* hem de *İşler ve Günler*'deki versiyonlarında, kadının yaratılışı –ister kadın soyunun türediği kadın olsun (*Theog*. 590-91), ister Pandora adını taşıyan kadın (*Op*. 80-82)– Zeus ve Prometheus arasındaki oyunun ikinci raundunu takip eder. Yeryüzündeki göksel ateşin, insanların et pişirmelerini önlemek için onlardan her zaman saklamaya çalıştığı ateşin alevlerini gördüğünde, Zeus öfkesine boyun eğer ve son darbeyi vurmaya karar verir.[164]

Ayrıca, her iki versiyonda da metin, şimdiye kadar var olmayan bu varlığın yaratılmasının Prometheus'un hırsızlığına bir

157 A.g.e. 589.
158 *Op*. 62.
159 *Theog*. 575 ve 581; krş. 584 ve 588.
160 *Theog*. 583; *Op*. 65.
161 *Op*. 63 ve 66.
162 A.g.e. 58.
163 A.g.e. 67 ve 78.
164 *Theog*. 567-69.

yanıt oluşturduğu düşüncesini eşit derecede vurgular. Kadın, bu kötülük (*kakon*), ateşe karşılık (*anti puros*) olarak dünya gönderilmiştir (*Theog.* 570; *Op.* 57). Bu ne anlama gelir? En basit çözüm, Prometheus insanlara ateş şeklinde iyi bir şey sunduğu için, Zeus'un intikam olarak bir kötülüğün hediyesi ile dengeyi yeniden kurduğunu varsaymak olur. Bu yorum daha haklı görünebilir, çünkü *kakon* sadece *anti puros* (ateşe karşılık) olarak değil, iki kez (*Theog.* 585 ve 602) *ant' agathoio*, "bir nimetin karşılığı" ya da "bir iyilik yerine," olarak nitelenir. Dolayısıyla, ateşi bir nimetle özdeşleştirmek ve *anti puros* ile *ant' agathoio* ifadelerinde iki eşdeğer formülü görmek cazip gelebilir. Ancak, bu okuma mümkün değildir. Sadece karmaşıklıklarını göz ardı ederek metnin pürüzlerini sümen altı etmekle kalmaz, aynı zamanda 602 nolu dizedeki *ant' agathoio* ifadesini anlaşılmaz kılar. Bunu nasıl yapar? Ateş, en azından Prometheus'un işlediği hırsızlık yoluyla insanların sahip olduğu ateş, şüphesiz ki bir nimettir, ama "katışıksız" bir nimet değildir. Kurban eti gibi muğlak bir hediyedir ve, daha önce vurgulama fırsatımız olduğu gibi, tehlikeli ve endişe verici yönleri vardır. Kuşkusuz, Prometheus hırsızlığından sonra, ateşi çalmaktan ve Zeus'u kandırmaktan mutluluk duyar, ancak hasmı her şeyi hemen yerli yerine koyar: "Seviniyorsun," der Titan'a, "hem senin hem de gelecek insanların başına büyük bir bela (*mega pēma*) olacak şeye."[165] Öte yandan, eğer kadın tartışılmaz bir bela ise, bu kötülüğün iyi bir görünüşe sahip olduğunu yine de eklemek gerekir. Kadın güzelliktir; şimdi, Yunanlar için, güzel iyi olmadan mümkün değildir. Bir yandan, Prometheus sanki bir nimetmiş gibi ateşe sevinirken, ateş aynı zamanda büyük bir beladır. Öte yandan, insanlar, kadın olan belanın önünde, sanki belaları aynı zamanda bir nimetmiş gibi, "kalplerinin derinliklerinde sevinecek ve onu sevgi ile kucaklayacaklardır."[166]

165 *Op.* 55-56.
166 A.g.e. 58.

Dahası, tüm kadınlar aynı derecede kötü değildir. Bir *genos gunaikon*, bir kadın soyu vardır, ancak bu kadınların birçok *phula*'sı, çoğul olarak, farklı kabileleri vardır.[167] Sonuçta, Hesiodos birinin kalbini hoş eden iyi ve bilge bir eşe tesadüf edebileceğini kabul eder;[168] size yaşamdaki en büyük "nimetler"den birini, sadece bir kadının, hatta en kötüsünün bile bir erkek için temin edebileceği bir nimeti verecektir: babasına benzer, onun ölümünden sonra soyu devam ettirecek bir oğul. Nasıl ki ateş tamamen iyi değilse, kadın da tamamen kötü değildir. Bununla birlikte, hâlâ doğru olan bir şey vardır: Kadın en iyilerinden biri bile olsa, kalbi sizinkiyle uyumlu bile olsa, Zeus tarafından dişil bir kadın olarak öyle yapılmıştır ki, tüm yaşam boyunca, onun içinde ve onun tarafından, bela nimeti dengeleyecektir (*kakon esthlōi antipherizei*, *Theog*. 609).

Böylece *ant' agathoio* ifadesindeki *anti* iki düzeyde işler. Kadın, bu bela, ateşe ilişkin olarak bir nimetin karşılığıdır; ama kendisi ile ilgili olarak, kendi dişi doğasında, bu bela bir nimetin diğer yüzü gibidir. Bu bağlamda Hesiodos'un bir kez bile *kakon ant' agathoio*, bir nimet yerine bir bela, demediğini not edelim. Bu ifadeyi ilk pasajda kullandığında,[169] amacı en baştan, bu belanın güzelliği nedeniyle olumlu bir yönü içerdiğini vurgulamaktır. Nitekim, *kalon kakon ant' agathoio* yazar: Bu bakış açısıyla bunu, nüansı ortaya çıkarmak için, "güzel bir bela, bir nimetin tersi" olarak çevirebiliriz.

İfadenin ikinci kullanımı daha da öğreticidir.[170] Hesiodos, bunun hemen öncesinde kadınların *andres*'in ortasındaki varlıklarını arılar arasında asalak görevi gören erkek arıların varlığına benzetmiştir. "Kötü işler" ve "zor işler" hem evdeki kadınlar

167 *Theog*. 591. Bu nokta burada takip ettiğimiz Nicole Loraux tarafından açıkça belirtilmiştir.

168 *Theog*. 607-608 ve *Op*. 702-703: "Bir erkek için iyi bir eşten daha iyi bir talih yoktur."

169 *Theog*. 585.

170 A.g.e. 602.

hem de kovanlardaki erkek arılarla ilişkilidir.[171] Dolayısıyla, Zeus kadınları insan yerleşimlerine gerçekten bir bela biçiminde koymuştur. Ancak bu belanın sonuçlarını anlatmadan önce, Hesiodos, Zeus'un böylelikle ölümlü erkekler için *heteron kakon ant' agathoio* tedarik ettiğini ekler. Bu *heteron*'un anlamı nedir? Genel olarak farkı gösteren *allos*'tan ayrı olarak, *heteros* iki şeyden birine, diğerine, atıfta bulunur, ancak bunun sadece biri veya diğeri olabileceği durumlarda. *Heteron kakon*, "iki beladan biri," "ilkine kıyasla ikinci bir kötülük" anlamına gelir. Eğer kadının karşılığı olduğu nimet ateş ise, kadın, kelimenin tam anlamıyla, nasıl "diğer" bir bela veya ikinci kötülük olabilir? Cümle bu şekilde anlamsız olurdu. Bu nedenledir ki M. L. West 585 nolu dizedeki ilk *ant' agathoio* için "*agathon* ateştir; krş. 570: *anti puros teuksen kakon* (ateşe karşılık bir bela yarattı). *Kakon ant' agathoio* kelimeleri, 602. dizede tekrarlanır" yorumunu yapar; ve sonra 602. dizede şunu not eder: "*Kakon ant' agathoio* 585'ten tekrarlanır; bu örnekte *agathon* bekârlıktır (Guyet)."[172] Tekrarlanan bir formülü açıklarken ateşten bekârlığa atlamak zorunda kalmamak için, sorunu bir bütün olarak görmek gerekir. Bu pasajda nimetin bekârlık olduğunu söylemek yetersizdir. Kadın kötülük ise, kadının yokluğu olarak bekârlık zorunlu olarak iyidir. Formülün ve *heteron*'un (*kakon*) kullanımının ilgisi, böylece üretilen bir tersinmenin etkisinden, bir nimet ile bir bela arasındaki salınımdan, kaynaklanır: Onları metinde birbirine bağlayan *anti* üzerinden bağlantılı oldukları kadar birbiriyle kontrast oluştururlar. Kadın ve kadının yokluğu (evlilik-bekârlık) arasındaki ikilem, bir yandan kötülük ve diğer yandan iyilik arasında basit bir seçime karşılık gelmez (nasıl ki

171 595 nolu dizede *kakōn ksunēonas ergōn* (erkek arılar); 601'de *ksunēonas ergōn argaleōn* (kadınlar). ["Erkek arı" anlamına gelen *faux bourdon* harfiyen "sahte arı" demektir. Aşağıda kadınlar için kullanıldığında, "sahte arı" karşılığı kullanılacaktır. –ç.n.]

172 M. L. West, *Hesiod: Theogony* (Oxford, 1966), 329 ve 333.

kadının tümden kötülük olduğunu kabul edersek, ateş tümden iyi olacaksa). Bir kötülük olan kadın bir iyilik içerir; bir iyilik olan kadının yokluğu bir başka kötülük, *heteron kakon*, içerir. Hesiodos'un metni bu açıdan son derece açıktır. Zeus, erkeklerle yaşamaları için kadın soyunu yarattığından beri, *andres* (erkekler) sadece ve münhasıran iki çözüm arasında bir seçime zorlanmıştır. Dişi "bela"dan kaçınmaya karar verip evlenmeyi reddedebilirler. Sonra yaşamlarının geri kalanında günlerini kaygı ve sefalet olmaksızın geçirirler; yaşadıkları sürece ekmekleri olacaktır, çünkü kadın, o sahte arı, o asalak onlarınkini yemeyecektir.[173] Fakat soylarını devam ettirecek ve evdeki yerlerini sürdürecek oğulları olmadığından, bekârlıkları nedeniyle yaşamları boyunca biriktirebildikleri servet, ölümlerinden sonra uzak akrabalar arasında dağılır.[174] Kadının statüsü öyledir ki, yokluğu (evliliğin reddi), babanın yerine alan tek oğul gibi, ilkinin yerini alan bir başka kötülük doğurur (oğul kuşak açısından babanın karşısındadır, ancak *oikos* açısından eşdeğerdir ve yaşlı adam gittikten sonra halefi odur).[175]

İkinci alternatif şöyledir. Kişi evlenir. Sonra çocukları olur: ya bir oğul ki böylelikle "baba mülkü beslenir ve evlerin zenginliği büyür"[176] ya da birden fazla ki bunlar da "büyük bir servet getirebilir."[177] Bu durumda her şey iyi gider. Ancak bu mutluluğun bedelinin ödenmesi gerekir. Çoğu zaman, karısı kişiliğinde evine yerleştirdiği sahte arıyla gelen cehennem hayatıyla, çaresi olmayan bir acıyla, ödenir. Ve eğer kişi, nadir görülen bir talih-

173 *Theog.* 605: "Bu yaşadığı sürece asla ekmeksiz kalmaz."

174 *Theog.* 606-607: "Fakat öldüğünde, serveti uzak akrabaları tarafından bölüşülür."

175 Babasının yerini alan tek oğul onun diğer benliği, sağ elidir; bkz. 378. dizede, sadece bir oğlu olan baba yerine bu oğlu bırakarak ölür: *heteron paid' enkataleipon.*

176 *Op.* 377.

177 A.g.e. 379.

le, sahte arıdan çok, işçi arıya benzeyen bir kadınla karşılaşırsa, onunla bile, kaçınılmaz olarak "kötü, iyiyi dengeleyecektir."[178]

Böylece her alternatif ya bir kötülük tarafından dengelenmiş bir iyilik ya da bir iyilik tarafından dengelenmiş bir kötülük olarak sunulur. *Genos gunaikōn*'un (kadın soyu) yaratılışından beri, *andres* boşuna mücadele eder. Kadınlı ya da kadınsız, hep *kakon ant' agathoio* ile karşılaşacaklardır. Birinden kaçındıklarını iddia ederlerse, diğeriyle (*heteron*) karşılaşırlar. Bir tuzak olarak erkeklere verilmiş kadın gerçekten iki yönlü bir yol gibidir: Onun aracılığıyla, iyi ve kötü, aynı gerçekliğin ayrılmaz iki yüzü gibi insan varoluşunda karşılaşır. Zeus'un insanlar için tasarlayacağı *kalon kakon* (güzel kötülük/bela) fikri karşısında neden kahkaha attığını anlıyoruz. Güzelliği onu erkeklere bir nimet olarak sevdiren bu belayla, nimetin kendisi sadece başka bir belanın tersi olarak görünebilir.

Bu açıklamalar, *anti puros* ifadesinin tam önemini anlamamızı sağlar. Her şeyden önce, kadın sıradan anlamda ateşin karşılığında verilmiş bir hediyedir: Eğer Zeus onu insanlara verdiyse, bu Prometheus'un insanlara hediye etmek üzere ondan çaldığı ateşin bedelini ödetmek içindir. Bununla birlikte, yine, *anti* sadece "karşılığında," "mukabil" değil, aynı zamanda "eşit" anlamına da gelir. Bir Amazonu *antianeira* olarak niteleyen sıfat, onu hem erkeklerin düşmanı (onlara karşı) hem de erkeklerle aynı (onlara eşit) olarak sunar. Kadın ateşi telafi edebilir ve dengeyi sağlayabilir, çünkü kendisi erkeklerin güçlerini gün be gün tüketerek onları canlı canlı yakacak bir tür ateştir. Böylelikle Titan tarafından çalınan ateş, bu diğer ateş türünde –Zeus'un sonsuza kadar ölümlüler arasına yerleştirmek için intikamının aracı olarak yarattığı bu hırsızlık yapan ateşte– karşılık bulur.

Ama şu soru akla gelebilir: Hesiodos'un gözünde, kadınlar kocalarını nasıl "kızartırlar" (*optan*), Aristophanes'in *Lysistrata*'da kullandığı ifadeleri ödünç alacak olursak, onları nasıl "ızgaraya"

178 *Theog.* 609.

koyarlar (*statheuein*)?[179] Boiotialı şaire göre iki şekilde: Öncelikle yemeğe olan iştahları ve sonra sekse olan açlıklarıyla. Ve kadını doyumsuz bir *gastēr* yapan bu çifte ihtiyaç, evlenip evlenmemesine bağlı olarak, erkeğin peşini bırakmayan belaların her ikisine de karşılık gelir. İlk önce, kadın, yoksulluğun eli sıkı rejimine uyum sağlayamayan, doyana veya tıka basa dolana (*koros*, *Theog*. 593) kadar yemek isteyen açlıktan kıvranan bir karındır; bir erkeğe gülümsediğinde, bir hırsız gibi, içindekileri almak için deposunu süzmeye başlamıştır bile.[180] Bir erkeğin evine taşındığında, amacı, sahte bir arı gibi, başkalarının emeklerinin meyvelerini *gastēr*'inde depolamaktır.[181] İşçi arılar bal depolamak için gün boyu dışarıda çalışırken, sahte arılar, hırsızlar gibi, kovanlarının korunaklığında bu baldan beslenecektir. Kadınların, hırsız mizaçlarıyla (*epiklopon ethos*, *Op*. 67 ve 78), yiyeceği tahılları hasat etmek için tüm gün tarlalarda didinen erkekler de ağır emekleriyle (*ponos*) kururlar. *Deipnolokhēs* (*Op*. 74), sürekli bir ziyafet arayışında, her zaman yemeğe oturmaya hazır olduğundan, Hesiodos kadın için şöyle yazar: "kocası ne kadar güçlü olursa olsun, onu ateşin üzerinde ızgara yapar, bir meşale olmadan kurutur (*heuei ater daloio*) ve erken yaşlanmaya teslim eder."[182] Doyumsuz iştahı ile karısı, Açlık'ın (*Limos*) –Gece'nin kızı Eris'in *Ponos*'u (ağır emek) doğurduğunda doğurduğu çocuğunun– tecessümü gibidir. Hesiodos Açlık'ı *anēr aergos*'un[183] yoldaşı yapar: Çalışmayı reddeden *anēr aergos*'un

179 *Lys*. 839 ve 844.

180 *Op*. 374; 375. dizedeki ifade ile birlikte, "Kadına güvenen hırsıza güvenmiş olur."

181 *Theog*. 594-99.

182 *Op*. 705: *ōmōi geraï dōken*–harfiyen: ham bir yaşlılığa; yani, koca taze olunan bir yaşta çalışmaktan ve karısının neden olduğu kaygılardan ötürü çoktan kurumuştur.

183 *Op*. 302: *aergōi sumphoros andri*. Hiçbir şey yapmayan, kendisini besleyecek kadar varlığa sahip olmayan adama "açlık" dostluk eder. Kadınlar (*Theog*. 593) yoksulluğun dostluğunu reddeden, ancak toklukla dostluk kuranlar

kendisi böylece, bir kadın gibi, arılar arasında iğnesiz sahte bir arıya benzer hale gelir.[184] Aylak adam için Açlık neyse, bir karı çalışkan adam için odur: Bir yoldaş gibi çatısının altına yerleşmiş bir açlık, yanan bir açlık, tutuşmuş, *limos aithōn*,[185] alev almış bir ateş, *aithomenos pur*[186] gibi. Hesiodos'a ait bir fragmana göre, Demeter'in ceza olarak kendisine yiyip bitiren bir açlık musallat ettiği Erysikhthon'un, tam da doyumsuz iştahı nedeniyle *Aithon*, Yanan Adam olarak adlandırıldığını hatırlamaya gerek var mı?[187]

Tahıl ürünleri ile birlikte erkeklerin tarımsal emek için harcadığı gücü emen bir tutku olarak kadın karnının yiyecek tutkusu, bu *kuneos noos*'un (*Op.* 67), Zeus'un emriyle kadında yaşayan köpek benzeri bu ruhun, bir yönünü oluşturur. "Bu iğrenç karından daha köpekçe bir şey var mıdır?" diye haykırır açlıktan kıvranan Odysseus *Odysseia*'da?[188] Klytemnestra'nın (kancık yüz, *kunōpis*) suçunu anlatan Agamemnon, "karın" kelimesini kadın ile değiştirerek, formülü kelimesi kelimesine tekrarlar: "Kadından daha köpekçe bir şey var mı?";[189] ve aynı ifade, İskenderiyeli Klement'i takiben, "bir kadından daha köpekçe bir şey yok" diyen Orpheusçu hükümde bulunur.[190] Bununla birlikte, yaşamın yiyeceklerini kendi faydası için silip süpüren, onları erkeğin pahasına mideye indiren

olarak tanımlanır: *peniēs ou sumphoroi, alla koroio.* Yoksul, sefil bir yaşlı adam gördüklerinde, kadınlar, Hesiodos'a göre, dostu Açlık'ın yanında olduğunu düşünür. Dolu bir depo gördükleri zaman bir erkek (ve tokluk) dost edinmek isterler.

184 *Op.* 304: *kēphēnessi kothourois eikelos.*

185 A.g.e. 363.

186 *Theog.* 324 ve 867; *Sc.* 60; fr. 30.10 ve 755 Merkelbach-West.

187 Fr. 43a 5-10 Merkelbach-West ve 43b = Schol. ad Lycoph. *Alex.* 1393. Krş. J. Schwartz, *Pseudo-Hesiodea* (Leiden, 1960), 268; ayrıca Ath. 10.416b; özellikle krş. Aeschin. 3.184 ve Hesiodos'u takip eden Callim. *Hymn.* 6.67; ayrıca *Etym. Magn.* 33.18 ve Suid. s.v. *aithōn.*

188 *Od.* 7.216.

189 A.g.e. 11.427.

190 Clem. Al. 6.2.5.3 = *OF* 234 Kern.

bu dişi *gastēr*, kocasına vermek için göğsünde bir çocuk taşıyan ve besleyen aynı karındır. Prometheus yüzünden, tahılların artık kendi başlarına büyümedikleri zamandan beri, tohumları toprağın karnına gömmek ve daha sonra *sitos*, tahıl besini, olarak kadınların karnında kaybolmalarını izlemek zorunlu olmuştur. Zeus'un iradesi kadınların varoluşunu belirlediğinden beri, erkekler, buğday gibi, artık kendi başlarına yerden bitmez. Erkekler tohumlarını çimlenebilmeleri için eşlerinin karnına koymalıdır; ve zamanı geldiğinde, babalarının soyunu devam ettirebilecek meşru çocuklar buradan ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte, kadın karnının faydalı göründüğü bu düzeyde bile, kadın *anti puros*, ateşin tersi, rolünü üstlenir. Bundan böyle çocukların üremesi cinsel birliktelikten olacaktır. Ve bu zeminde, kadınların en iyisi, eşlerin en iffetlisi bile, Sirius dünyaya yaklaşıp onu ısısıyla kavurduğunda, ter döken kocalarının o yakıcı mevsimde koruduğu azıcık nemi çeken şehvet düşkünü ve uçarı yaratıklara dönüşmeye meyleder. Zira yaz mevsiminin en sıcak zamanında, su ve kilden yapılmış kadınlar, kendi utanmaz ısılarının yükseldiğini hissederler (*makhlotatai*, *Op.* 586); nispeten daha az nemli bir mizaca sahip erkekler, kurumuş derileri ve yakıcı Köpek Sirius tarafından kavrulmuş (*Op.* 587-88) başları ve dizleriyle,[191] bu doğal kuruluktan (*aphaurotatoi*, *Op.* 586) ötürü zaten o denli zayıflamışlardır ki bu mevsimde kancık gibi olan eşlerini görmek ve onların erotik ısılarını Köpek Günleri'nin ısısına eklemek istemezler.[192]

Hem yemek hem de seks için çifte oburluğundan dolayı, utanmaz dişi *gastēr*, erkeğin enerjisini tüketir ve onu gençliğin tazeliğinden kurumuş bir yaşlılığa postalar. Bu anlamda Hesiodos'un metni, birbiriyle uyumlu bir dizi atıfta, kadını Prometheus tara-

191 Neden dizler? Diz (*gonu*), *gonos* (tohum/döl), *gonē* (doğurucu eylem) köküyle ilişkilidir; bkz. R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate* (Cambridge, 1954), 174-86.

192 Bkz. Detienne, 1972, 222-26.

fından insanlara vermek için çalınan ateşin karşılığı olarak Zeus'un yarattığı bir ateş olarak sunar. Modern yorumculardan bu analizi çok incelikli veya zorlanmış bularak kuşkulu kalacaklara ve bu noktaya dair ironisini başıboş bırakanlar için, sadece Hesiodos'u anlamada onlardan daha az yetenekli olmayan Yunanların onu bu şekilde okuduklarını belirtmekle yetineceğiz. Bu okuma, ona meydan okuyan bazılarının yazdığı gibi,[193] MS 6. yüzyıldan değil, MÖ 5. yüzyıldan kalmadır, zira evvelce Euripides'te, *Birinci Hippolytos*'un bir fragmanında, bulunur: Burada, şaire göre, kadınlar mücadele etmesi daha güçlü ve zor olan bir başka ateş (*allo pur meizon*) gibi, ateşe karşılık (*anti puros*) olarak yaratılmıştır.[194] Aynı minvalde, İskenderiyeli Palladas'tan iki metin, öne sürülebileceğine inandığımız yoruma en iyi şerhi oluşturur. Bu metinler, *Palatine Antolojisi*'nin 9. kitabında, 165 ve 167 nolu epigramlarda, bulunur ve onları keşfettiğimizde Hesiodos metninin başlangıçta bize kendiliğinden önerdiği bir okumayı teyit eder gibi görünmüştür. İlk pasaja göre: "Zeus, ateşin fidyesi olarak (*anti puros*), bize başka bir ateşi, kadınları, bahşetti. Keşke ne kadın ne de ateş dünyaya gelmesiydi! En azından ateş hızla söndürülebilir, ama kadın hep alev alan, kızgın, bitip tükenmeyen bir ateştir." İkincisi Hesiodos'a atıfta daha kesindir: "Kadın Zeus'un öfkesidir; bize ateşin intikamını almak için (*anti puros*) verildi, ateşin ölümcül karşılığı olan bir hediye (*dōron aniēron tou puros antidoton*). Zira o adamı kaygılarla yakar, onu tüketir (*andra gar ekkaiei tais phrontisin ēde marainei*), gençliğini erken yaşlanmaya dönüştürür."

193 Franco Ferrari, "Prometeo, Esiodo et la 'lecture du mythe' di Jean-Pierre Vemant," *Quaderni di Storia* 7 (1978): 142.

194 Eur. fr. 429 Nauck.[2]

8. İŞÇİ ARISI VEYA SAHTE ARI İLE EVLENMEK?

Eşe ek olarak, *İşler ve Günler* diğer kadınlardan da bahseder. Örneğin, köylünün eğer biraz kâr umudu ile çalışmaya başlamak istiyorsa, önce eviyle ve bir çeki öküzüyle birlikte alması gereken kadın var: Hesiodos'un "satın alınmış, evlenilmiş değil"[195] diye nitelediği hizmetçi bir kadın. Ayrıca bakire, yumuşak tenli, Aphrodite'nin işlerinden habersiz *parthenos*: Genellikle kara kış aylarında annesiyle birlikte sıcacık evinde tasvir edilir, narin vücudunu yıkar ve gidip sıcak sıcak uzanmadan önce onu bol yağla ovar.[196] Öte yandan, *Theogonia* ve *İşler ve Günler*'deki Prometheus mitinin versiyonlarında, dramanın üçüncü ve son perdesinde, kurbanlık payların taksiminden ve ateş hırsızlığından sonra, Zeus'un emriyle ilahi ellerle şekillenen kadının eş formundan başka bir formu yoktur. Elbette Hephaistos kili *parthenos* formunda dişi bir yaratık olarak şekillendirir;[197] ancak sanatının ürünü, Aphrodite'nin işlerinden habersiz olarak kendi evinde annesinin dizinin dibinde duran, bahsettiğimiz edebi türün tatlı genç kızından tamamen farklıdır.[198] Zeus'un *andres* için tasarladığı *parthenos* etrafına cazibe yayar. Erkeklerin arzusunu kışkırtır, bunu bilir ve üzerine oynar. O zaten bir kadın olan genç kızdır (*Theog.* 713-14'te dendiği gibi *gunē parthenos*), iyi ve evlenmeye hazır, eşi olacağı erkeğin evine gitmek üzeredir. Hephaistos tarafından yapılan şekillendirme, Athena'nın üstlendiği –ya kendi başına ya da Kharites, Horai ve Peitho'nun yardımıyla– "dış" hazırlıklar ve Hermes'in yaratığın içine yerleştireceği "iç" hilelere bir başlangıçtır. Athena ona beyaz bir kıyafet giydirir; (kocasının çözeceği) kemerini bağlar; alnına yüzünü kaplayan duvağı örter; ve bir taçla taçlandırır, tıpkı düğün gününde *numphē*'yi, duvaklı gelin, hazırlarken olduğu gibi.

195 *Op.* 406.
196 A.g.e. 519.
197 *Theog.* 572; *Op.* 63 ve 71.
198 *Op.* 520.

Pandora gerçekten de bir eş olarak, bu düğün alayını yönetmek için çok uygun olan Hermes'in öncülüğünde, Epimetheus'a gönderilir. Tüm Olymposlular tarafından dünyaya gönderilen bir hediye (*dōron*) olarak, kocanın evinde düzenli bir şekilde birlikte yaşama için kabul edilen bir eş olarak, tüm tanrılardan "ekmek yiyen erkeklere" sunulan (zehirli) bir hediyeyi oluşturur.[199] Prometheus (Öngörülü), kardeşi Epimetheus'u (Sonradan Düşünen), Zeus'tan hiçbir "hediye" kabul etmemesi konusunda, ancak olur da alırsa, gelir gelmez hemen geri göndermesi için onu uyarmıştı. Epimetheus, gerektiği gibi, tavsiyeyi unutur. Kapısını açar, bu hediyeyi, belayı (*pēma*) buyur eder: Pandora, "tüm tanrıların hediyesi."[200] Ölümlü soyun onunla birlikte miras alacağı kötülüğü (*kakon*), ancak karısı evine yerleştiğinde anlar.[201]

İlk kadının Pandora olarak adlandırıldığı ve Epimetheus'un karısı olduğu mitin bu versiyonu *İşler ve Günler*'de geçer. *Theogonia* ne hikâyeyi anlatır ne de isminden bahseder. Öyleyse Hephaistos, *Theogonia*'daki mukabil kesitte, Zeus'un emri üzerine ne yaratır? Bir kötülük (*kakon*, 570), güzel bir kötülük (*kalon kakon*, 585), bir tuzak (*dolos*, 589), iffetli bakire görüntüsünde (*parthenōi aidoiēi ikelon*, 572); ve ölümlü erkeklerle yaşadıkları için (*thnētoisi met' andrasi naietaousin*) büyük bir felaket (*pēma mega*) olarak nitelenen kadın soyu, işte asla adlandırılmayan veya doğrudan belirtilmeyen, ancak sadece erkekler için temsil edeceği şeyin cinsinde (nötr veya eril) ima edilen bu "[dişil] o"dan (*ek tēs*, 590; *tēs gar*, 591), dişiden doğar.[202] İşaretler zaten açıktır: Kadın, kocasının evini paylaşmaya gelen karısı olarak görülür. Bu yüzden kadının yaratılışının teogonik versiyonu doğal sonucuna, evlilikten kaçmak (*gamon pheugon*, 603) ya da kaderi olarak kabul etmek

199 A.g.e. 81-85.
200 A.g.e. 80-82.
201 A.g.e. 88-89.
202 *Theog*. 592.

(*gamou meta moira*, 607) şeklindeki erkeğin kaçınılmaz ikileminin tanınmasıyla ulaşır. Hepsi bu değil. Pandora ve Epimetheus açıkça ilk evli çift olarak adlandırılmıyorsa, bunun nedeni, teogonik anlatının ekonomisinde, genel olarak Prometheus'un kardeşleri ve özellikle Epimetheus vakasının, Prometheus mitini tanıtan daha önceki bir pasajda (507-519) kararlaştırılmış olmasıdır. Şimdi, bu önsözde, Epimetheus'a ayrılmış birkaç satır (511-14), Zeus'un (Prometheus'a karşı zafer kazanmak için) şekillendirilmesini emrettiği ve Hesiodos'un anlatmak üzere olduğu bu ilk kadının kocası olarak açıkça ifade eder. Epimetheus şu şekilde tasvir edilir: "En başından beri (*eksarkhēs*) ekmek yiyen erkeklere bela getiren beceriksiz Epimetheus;[203] zira Epimetheus, *gunē parthenos*'u, Zeus tarafından şekillendirilmiş bakire kadını, çatısı altında (*hupedekto*) misafir eden ilk kişi oldu."[204] Dolayısıyla, mitimiz bağlamında, kadının yaratılışıyla temsil edilen şey ilk evliliktir. Eşli yaşamı başlatan bir insan kurumu olarak bu evlilik, Mekone'de tanrılar ve ölümlüler arasındaki paylaşımın, Prometheus yüzünden, *Eris*'in işareti altında yapıldığı o zamandan beri, kanlı kurbanın kuruluşu, Titan tarafından çalınan ateş, tahıl ekimi ve emek ile birlikte, insanlık durumunu belirlemeye devam etmiştir.

Mitin bu son kesitinin evlilikle ilgili sonuçları, bize öyle geliyor ki, kadınlar ve sahte arılar arasındaki karşılaştırmanın önemine bir miktar ışık tutmakta ve görünüşte paradoksal yönlerini açıklamaktadır. Anlatı nasıl sunulur? Hephaistos ve Athena işlerini tamamlamıştır. Zeus, insanları hedefleyen derin ve kaçınılmaz bir tuzak olarak "güzel kötülüğü" hâlâ birleşik ve aynı derecede hayret içinde olan Ölümsüzler ile ölümlülerin huzuruna getirir. Metin devam eder: Kadınların lanetli soyu ve kabileleri bu yaratıktan doğmuştur:

203 *Theog.* 512: *kakon ... andrasin alphēstēisin*—bu pasaj, *Op.* 82'de Pandora'nın Epimetheus'a *pem' andrasin alphēstēisin* olarak gönderilmesi ile karşılaştırılabilir.

204 *Theog.* 512-14.

Ölümlü erkeklerle yaşayan ve onları yıkıcı yoksulluktan ziyade sadece toklukta dost edinen korkunç bir bela. Kadın konusunda son söz budur; onlar hakkında başka bir şey söylenmez. Daha sonra *hōs*[205] (bu şekilde) ile bir karşılaştırma başlar ve altı satır sonra *hōs d' autōs*[206] (yine bu şekilde) aracılığıyla sözü tekrar kadınlara getirir ve Zeus'un kadın soyunu ölümlü erkeklere büyük bir bela olarak yerleştirdiği sonucuna varmamıza kolaylıkla izin verir. Bu nedenle metnin tüm ağırlığı, işçi arıların içinde sahte arılar ile erkeklerin içinde kadınlar arasında kurduğu benzerlikten kaynaklanır.

İşçi arıların içinde sahte arılar neyi temsil eder? Üç özellik öne çıkar. Birincisi, birlikte yaşama: "Kubbeli kovanlarda"[207] yaşayarak, evdeymiş gibi kurulmuş oldukları işçilerin evini paylaşırlar. Sonra faaliyetsizlik: hiçbir şey yapmadan, ev sahiplerinin emeğine katılmadan yaşarlar; işçiler tüm gün boyunca kovanın dışında kendilerini meşgul ederken, sahte arılar kovanların çatısı altında korunaklı "içeride" kalır.[208] Son olarak, *gastēr*: konakladıkları konutun iç boşluğunda, sahte arılar büyük olanın içinde başka birçok boşluk oluşturur; bunlar beslenecek ağızlar, doldurulacak karınlardır; bu faal olmayanların tek faaliyeti, işçi arıların dışarıda peteklerde saklamak için ne hasat ettiklerini *gastēr*'in dibinde "depolamaktır."[209] Ve bu şekilde, onları beslemesi gerekenler için, sahte arılar (bu *aergoi* veya bu aylaklar), *kaka erga*[210] (kötü işler)

205 A.g.e. 594.

206 A.g.e. 600.

207 A.g.e. 594: *en smēnessi katērepheessi*.

208 A.g.e. 598: *entosthe menontes epērepheas kata simblous*.

209 A.g.e. 599: *es gastēr' amōntai*: hasat etmek ya da depolamak, yığmak anlamına gelen *amaō-amaomai* yüklemleri üzerinde bir kelime oyunuyla birlikte; krş. *Op*. 775 ve 778: burada her iki anlam birkaç satır arayla geçer. Hasat edilen buğday genellikle depoya, *kalia*, yığılır (krş. *Op*. 301 ve 307); kadının süzdüğü bu depodur (*Op*. 374): sahte arı gibi erkek tarafından hasat edilen buğdayı *gastēr*'inin fırınına depolamak ister.

210 *Theog*. 595.

ile yakından ilişkilidir. Eğer "kötü işler" ile aynı suç ortaklığı, kadınların erkekler arasındaki konumunu tarif edebiliyorsa,[211] bu onların evli statülerinden kaynaklanır. Kadınlar, Yunanların gözünde, kocalarının evinde yaşar, ev içi mekânla kısıtlanır ve ister tarım, kırsal faaliyetler veya denizcilik işleri olsun, erkekler için ayrılmış olan tüm ev dışı işlerden dışlanır. "İçeride" yaşamaya mahkûm ve besin için kocalarına bağlı olan bu yaratıklar aynı zamanda, hiçbir katkıları olmayan hasatları yiyerek, köylünün emeğinin meyvelerini kilitlediği depoları boşaltan "karınlardır." Karşılaştırma her açıdan geçerlidir. Dahası, mitte kadın "hediyesi"ni erkeğin yeni durumuna bağlayan bağa biraz ışık tutar: Zeus buğdayı sakladığından beri, erkek kendini beslemek için büyük emek sarf etmelidir. Fakat hepsi bu değil. Şahsen hayatta kalmak istiyorsa, her gün doldurması gereken kendi *gastēr*'ine ek olarak, eğer ölümünden sonra bir oğlunun hayatta kalmasını istiyorsa, dişil yarısının obur *gastēr*'ini de doyurmak zorundadır. Ve ara vermeksizin yapılan bu emek artışı, onu bir ateşin yapacağı şekilde kurutur.

Bununla birlikte, kadınlar ve sahte arılar arasındaki bu sıkı karşılaştırmada yanlış bir şey vardır: Bu öyle merkezi bir nokta ile ilgilidir ki karşılaştırmanın tüm dengesi ilk başta etkileniyor gibi gözükür. İnsan ve böcek dünyaları arasındaki benzetme, gerçekten de kadınların erkeklere göre statüsünü netleştirmeyi amaçlar. Yine de cinsel açıdan şartlar tersine çevrilmiştir. Böcek dünyasında, asalaklar erkeklerdir (*hoi kēphēnes*) ve işçiler, besleyiciler, kadındır (*hai melissai*). İnsanlar arasında erkekler dişi/işçi arılar konumundadır, Zeus tarafından yaratılan kadınlar ise erkek sahte arılardır. Bu çelişki, onu açıkça vurgulayan Hesiodos'un gözünden kaçmamıştır. Karşılaştırmasını altı satırda geliştirir; ilk ikisi işçi arılar ve sahte arılar arasındaki genel ilişkiyi öne sürer:

211 A.g.e. 601-602.

İlki ikincisini "besler."[212] Sonraki dört satır önce işçi arılar, sonra sahte arılarla ilgili olmak üzere iki eşit kısma ayrılır. Ve, sırasıyla, *hai men* (bir yandan "*onlar* [dişil]") ile *hoi de* (fakat öte yandan "*onlar* [eril]") ifadeleriyle sunulan bu kısımların her biri, davranışları dişil ya da eril olarak belirterek onlar arasında açıkça zıtlık tanımlar. Ayrıca, daha önce de belirttiğimiz gibi, *İşler ve Günler*'deki (303-306) aynı karşılaştırma, bu kez sahte arıları kadınlara değil, *aergos anēr*'e, çalışmayı reddeden erkeklere benzetir.

O halde Hesiodos'un en aza indirgemeye çalışmadığı (aksine, *Theogonia*'nın metninde aydınlatılan) bu eşitsizlik, iki cinsiyetin statüsü için ne anlama gelir? İlk olarak, *İşler ve Günler*'de, aylak erkeğe, sahte arılara benzerliğiyle, dişil bir çağrışım veren bir ayrıntıyı not edelim. Sahte arılar *kothouroi*, iğnesiz, olarak tasvir edilir.[213] *Kolouros*'a yakın olan bu sıfat, aynı zamanda sakatlanmış, kesilmiş ve daha spesifik olarak kuyruğu kesilmiş olanı çağrıştırdığından, sahte arı için kullanılan *kēphēn* teriminin kendisinin *kōphos* ("körlenmiş," "zayıflatılmış") ile ilgili olduğunu kolaylıkla kabul edebiliriz. Platon, iğnesiz sahte arı ile iğneli böcek arasındaki kontrastı daha az eril olan ve çok daha fazla öyle olan (*anandroteron/andreiotaton*) arasındaki fark üzerinden ifade edecektir.[214] Bir erkeğe atıfta bulunurken *kothouros* ile *kēphēn*'in yan yana getirilmesi, aylak adamı kadınların –mitin mantığında, doğası gereği erkek işine katılmamayı temsil eden kadınların– olmasa da, dişiliğin alanına kaydırır.

Bu noktayı açıklığa kavuşturduktan sonra, esas olana geçelim. İnsanlardan böceklere geçtiğimizde, cinsiyetlerin statüsünün bu şekilde tersine çevrilmesini iki argüman açıklayabilir. En az önemli olanla başlayalım. Hesiodos tarafından anlatılan kurban mitinin Prometheusçu versiyonu insanları hayvanlar ve tanrılar

212 A.g.e. 595: *boskosi.*

213 *Op.* 304.

214 *Resp.* 8.15.564b. Ayrıca krş. Eur. *Tro.* 192; *Bacch.* 1365; Hdt. 7.61.

arasında ara bir konumda sunar. Cinsiyetlerin farklılaşması ve onlarla ilişkili şeyler (cinsel birliktelik, eşeyli üreme, yaşlanma ve ölüm), insanlar ve hayvanlar tarafından paylaşılan özelliklerdir. Bununla birlikte, uygar insanlığa uygun ve doğal bir bağdan çok, sözleşmeli bir mesele olan tek eşli evlilik, evli kadına ve onun erkek eşine olan ilişkilerine, *omophagia* ve *allelophagia* (çiğ yiyecek yeme ve her türlü yamyamlık) gibi Yunanlar için vahşilik veya hayvanilik durumunu belirleyen genel bir cinsel serbestlikle yaşayan dişi hayvandan farklı bir karakter kazandırır. Kadının varlığının tüm sonuçları, yalnızca Promethesçu macera çerçevesinde, insan türünün karakteristik yeme alışkanlıkları, ateşi kontrol etme ve tanrılardan ayrıldıklarından beri ölümlülerin kaderi olan emekçi yaşam ile bağlantılı olarak anlaşılır. Kadın eş "doğal" bir varlık değil, Prometheus'un hilelerine yanıt olarak tanrılar hâkimi Zeus'un *mētis*'inin sofistike bir ürünüdür. Kadınların "kötülük" olarak lanetlenmesine izin veren hayvanlarla bir kıyaslama, erkek ve dişinin tersine çevrilmesiyle, hayvanlar ve insanlar arasındaki mesafenin tamamen kapanması gerektiği noktaya vurgu yapar. kadının insan yaşamındaki kökeni, işlevleri ve anlamı onu dişi hayvandan ayırır. Metin, tam da aralarındaki benzerliği göstermek için seçilen örnekte buna kanıt sunar. Kadının evdeki durumunu en açık şekilde ortaya koyan model arı kovanıdır. Ancak kovanda Zeus'un insanlarda kadına verdiği rolü üstlenen erkektir.

İkinci neden daha temeldir ve Zeus tarafından yaratılan dişi yaratığın eş olarak değerini daha açık bir şekilde ortaya koyar. Marcel Detienne'in gösterdiği gibi, Yunan geleneğinde kadın eş için evlilik erdemlerinin simgesi olarak bir model hayvan bulunur: sadakat, edep ve mesafelilik, iştah ve cinselliğin itidali, ev içi işlere gösterilen ihtimam ve bir kâhya gibi erkek tarafından evde biriktirilen serveti korumaya yönelik uyanık dikkat.[215] Meşru eşin

215 Detienne 1972, 154-55, "Orphée au miel," *Quaderni d'Urbinati* 12 (1971):

nitelikleri, edebiyat ve mitin yanı sıra Thesmophoria'nın ritüelinde, arı imgesinde simgesel olarak ifade edilir: İffetli, saf, çalışkan, tüm baştan çıkarma hilelerine yabancı. Bu açıdan, Hesiodos'un metninin ironik ve polemik bir anlamı vardır. Ton alaycıdır. Hayır, kadın arı değildir. Semonides'i takip eden Ksenophon'un, kendisini tamamen ev işlerine vermesi için, tüm yemek düşkünlüğü, içki ve aşk meşk işlerinden masum olarak temsil ettiği bu mazbut ve iffetli yaratıkla hiçbir ilişkisi yoktur. Kovanda, doyurulmayı talep eden açlıktan kıvranan bir karındır: Bir sahte arı. Evli çiftte, Titan'ın isyanının kefareti olarak, arı rolünü oynayan erkektir.

İnsanı hayvanlardan uzaklaştıran ve onu tanrılara bağlayan evlilikte bile, olumsuzluk ve mutsuzluğun dişi eşin şeklini alması erkeklere üzücü durumlarını hatırlatmak içindir. Harika (*thauma*), tanrıların insanlara evlerinde onlarla birlikte yaşaması için gönderdikleri hediye, onlar için "tanrıçaların suretinde" kendi elleriyle şekillendirikleri güzel armağan, kurbanlık hayvanın parçaları gibi, bir yemdir; Prometheus tarafından çalınan ateş gibi yanan bir hararettir; şüphesiz onları sevindiren ve asla onsuz yapamayacakları, ancak içinde kaçış umudu olmadan kayboldukları bir tuzaktır.

9. DOLU VE BOŞ: PANDORA'NIN KÜPÜ

Metnin kıvrımlarını keşfetmek için bazen biraz yavaş ilerlediğimiz bu yolculuğun sonunda, Titan'ın Mekone'deki paylaşımda yaptığı yamuğun tetiklediği sürekli felaket zincirinde, evlilik, tahıl yetiştirme gibi, kurban pişirmeyle bağlantılı gibi görünür. Eğer ekmek ile bitkisel besin arasındaki ilişki, kurbanlık hayvanın pişmiş eti ile etli besin arasındaki ilişki gibiyse, evli bir kadınla (*gunē gametē*) birliktelik ile cinsel tüketim arasındaki ilişki, ekmek ve pişmiş et ile yiyecek tüketimi arasındaki ilişki gibidir.

8-23, yeni basım *Faire de l'histoire* içinde, ed. J. Le Goff ve P. Nora (Paris, 1974), 3: 56-75.

Kurban, tarım ve evlilik, insanlık durumunun ayrılmaz üç etmenidir, çünkü Kutlu Ölümsüzlerden koparılan *anthrōpoi* hem *andres* (erkekler) hem de sefil ölümlüler haline gelmiştir. Fani, ancak bir zamanlar tanrılara çok yakın, yaratıklar olarak yaşamlarını yalnızca bireyler olarak sürdürebilir veya onları aile grubunda içinde biyolojik ihtiyaçların dinî ihtiyaçlarla birleştiği eylemlerle devam ettirebilirler. Bu durumda yaşamsal ihtiyaçların karşılanması, tüm ölümlü hayvanların paylaştığı varoluş tarzı ile ilahi olan için ayrılan statü arasında hassas bir denge, rahatsız bir uzlaşma getiren kült pratikleri aracılığıyla gerçekleştirilir. Hayvanlar gibi, insanlar da hayatta kalmak için öldürmek, yemek ve üremek zorundadırlar. Ancak bu üç faaliyette sıkı yasaklar, insanlar için mümkün olanın alanlarını, tanrılara göre hem mubah hem de dindar olması gereken eylemleri sınırlar. İnsan canı istediği bir canlıyı öldüremez, canı istediği bir yiyeceği yiyemez veya canı istediği kişiyle çiftleşemez.[216] Hayvanların öldürülmesi, hem hayvansal hem de bitkisel besinlerin yenmesi ve cinsel birleşme katı kurallara uyar. Ritüele göre yürütülen bu faaliyetler sadece tanrıların himayesi ve teminatı altında olmakla kalmaz, aynı zamanda insanların ve tanrıların bağlandığı, birleştiği ve ortak bir topluma girdikleri dinî süreçleri oluşturur. Bir kurban keserek ve etini yiyerek, toprağı uygun şekilde işleyerek ve eşini törene göre eve götürerek, bir adam ilahi olanla temas kurar ve bunu sürdürür; bu eylemlerle kendisini insanca olanın sınırları içine yerleştirir. Kurucu kurban mitinin kendi tarzında açıkladığı drama şudur: Tanrılarla olan birlik aynı zamanda insanlık durumunun

216 Kişinin babasını öldürmesi, insan eti (özellikle de çocuklarının etini) yemesi, annesiyle yatması: Bu üç suçun hepsi belli bir anlamda eşdeğerdir, çünkü hepsi insandan ayrılış karşısında duyulan en büyük dehşeti eşit derecede ifade ederler. Bkz. Pl. *Resp.* 9.1.571c-d: Tüm akıl ve itidalden ayrılan ve vahşi ve hayvani kısma teslim olan ruh, "annesine zihnen tecavüz etmekte tereddüt etmez ... ne onu lekelemeyen bir cinayet, ne de uzak durduğu bir yiyecek vardır." Ayrıca krş. 560c, 569b ve Plut. *Moral.* 83a ve 101a.

bir zamanlar bildiği ve kurban töreninin tam da terkini kutsadığı ve meşrulaştırdığı anda çağrıştırdığı bu yarı-ilahi mutluluk halinin uzaklığını, engellerini ve feragatini oluşturur.

Mitin kurbanın kalbine yerleştirdiği ve insanın kendisiyle ilişkisinde bir tür ikiye bölünmüşlük içindeki bu kutupluluk tüm insan yaşamına uzanır. Nasıl ki kurban insanları ve tanrıları hem bir araya getirir hem de ayırırsa, hem insanları hayvanlara benzetir hem de aralarındaki mesafeyi ortaya çıkarırsa, insanlığı temelde belirsiz, karşıtlıklar içeren, ikili bir varlık biçimine sokar. Bundan sonra her şey ters ya da gece yüzünü içerecektir. Artık zahmetli çaba olmadan bolluk, kadın olmadan erkek, ölüm olmadan doğum, kötülüğün dengelemesi olmadan iyi yoktur. Bizi hayvanların üstüne çıkaran içimizdeki Prometheusçu parça, onun karşıtı olan ve insanın tanrılara yakın olduğu zamanlardaki tam ve mutlak mutluluktan kopuşa ve böylece mutsuzluk ve anlaşmazlığa mahkûm aşağı bir varoluşa düşüşe neden olan Epimetheusçu parça olmadan yoktur.

Bir filozof böyle bir varoluşu, varlığın hiçlikle, doluluğun yoklukla iç içe geçmiş olduğunu söyleyerek tasvir edebilir. Hesiodos filozof değildir. Anlatısını okurken, şimdi bizim olan bu varoluş biçimi, bir pota, asla ayrılamaz birbirine kenetlenmiş iyilikler ve kötülüklerin karışımı, sürekli korunan bir gerginlik ve farklı ve benzer, karşıt ve ayrılmaz kutuplar arasında bir salınım olarak ortaya çıkar.

Kuşkusuz, Pandora tarafından açılan kötülükler küpü bölümünü anlamak için bu bağlama oturtmak zorundayız: Bu bölüm *İşler ve Günler*'deki Prometheus mitine bir nevi bir sonuç oluşturur.[217] Bu pasaj, metnin çözemediği ve ayrıca metnin yorumlanması açısından ikincil olan birçok problem sunar. Bu küpün nereden geldiğini, kimin verdiğini veya aldığını tam olarak bilmeyiz: Epimetheus veya Pandora almış olmalıdır, zira küp evlerinde

217 *Op.* 90-105.

bulunur. Scholia'ya göre, Prometheus, onu Satyroslardan aldıktan sonra sonsuza dek açılmadan kalması için kardeşine vermiştir. Kesin olan bir şey var: Küpü açarak kadın, o güzel kötülük, Epimetheus'un çatısı altında Zeus tarafından kurulan o tuzak, ilahi cezanın aracı olarak görevini yerine getirir. Pandora "*pithos*'un büyük kapağını elleriyle kaldırdığında,"[218] eylemi, "beyaz yağı elleriyle kaldıran" ve çıplak kemikleri bulan[219] Zeus'un Prometheus tarafından kandırıldığını gördüğünde, tanrıların hâkimine karşı işlenen suçu hatırlatır ve onun intikamını alır. Dahası, kadının yaptığı gibi davranarak insanlar için tasarladığı "üzücü kaygılar" (*kēdea lugra*), anlatının başında Zeus'un, düzenbaz Titan'ın saf dili olmasına duyduğu öfke içinde, kendileri için tasarladığı şeylerin ta kendisidir.[220]

Bu küp hikâyesi nasıl sunulur? Hesiodos, dikkatsiz Epimetheus'un sadece iş işten geçtikten sonra, evine tanrıların hediyesini, bundan böyle hep onunla birlikte olacak bir belayı misafir etme gafletinde bulunduktan sonra durumu anladığını daha yeni açıklamıştır.

Tam da bu kötülük, bu *kakon*, anlatının geri kalanının konusudur. "Zira daha öncesinde," (*Prin men gar*) diye metin devam eder –başka bir deyişle, Pandora ve Mekone olayından önceki zamanlara atıfta bulunarak–, insan kabilesi yeryüzünde altın soyun insanlarıyla karşılaştırılabilir bir durumda, "tüm belalardan ayrı ve uzak"[221] yaşıyordu: zahmetli iş, hastalık, yaşlılık ve ölüm. Bunlar Pandora'nın kapağını açarak tüm dünyaya dağıttığı, yeri ve denizi onların gezgin varlığıyla "doldurduğu"[222] kötülükler, *kaka*'dır.

218 A.g.e. 94: *kheiressi ... aphelousa.*

219 *Theog.* 553: *khersi d' ho g' amphoterēisin aneileto....*

220 *Op.* 95: *anthrōpoisi d' emesato kēdea lugra* (Pandora); *Op.* 49: *anthrōpoisin emēsato kēdea lugra* (Zeus).

221 *Op.* 91: *nosphin ater te kakōn*; ve altın soy için, *Op.* 115: *kakōn ektosthen hapantōn.*

222 A.g.e. 101: *pleiē men gar gaia .... , pleiē de thalassa.*

Bu talihsiz çevrede, erkeklerin yanı başında bundan böyle çok sayıda musibet olacaktır; onları gece gündüz bırakmayan, *nousoi*, "dertler," onları mahvetmek, "acılar (*kaka*) çektirerek" yok etmek için onlara yapışır.[223] Durum Prometheus'un cezasını, hatta daha kötüsünü, akla getirir: Titan'a sıkı bir şekilde tutunan kartal, gün boyunca karaciğerinin parçalarını koparır; ama en azından gece boyunca kuş onu rahat bırakır ve karaciğer bu aradan faydalanarak şeklini tamamen geri kazanabilir. Dahası, Prometheus'un bedenini kemiren dert (*nousos*) tek bir olaydır: Zeus'un rızasıyla kartalı uzaklaştıran Herakles, Prometheus'u sonsuza dek Olymposlu'nun Titan'a acı çektirmek için musallat ettiği acımasız dertten (*kaken nouson*)[224] kurtarır.

İnsan yaşamı alanındaki dertlerin bu "bolluğu," Hesiodos'un Prometheus mitinden sonraki dizide tasvir ettiği soylardan birinin kaderini hatırlatır: Soyların sonuncusu, "şimdi" yaşayan ve Hesiodos ve çağdaşlarının içinde olduğu demir insanlar –yani şu anki durumunda insanlık. Bu insanların "gün boyunca sürekli acı ve yorgunluk çektiği, geceleri bile onlar tarafından rahat bırakılmadığı; tanrıların onlara hediye olarak acı veren kaygılar vereceği" söylenir.[225] Ancak Hesiodos hemen şunu ekler: "bunlar için de iyilik belayla karışacak."[226] Şimdiki iyi ve kötü karışımı, bir yandan, insanların herhangi bir dert bilmeden tüm iyiliklerin tadını çıkardıkları altın soyla, diğer yandan şairin ifade ettiği kıyamet görüşüyle– yoldan çıkmış, ilahi olanla tüm bağlarını koparmış ve tanrıların adaletine veya korkusuna saygı duymayan, vahşi hayvanlar gibi yaşayan, kötü *Eris*'e teslim olmuş bir insanlık –tezat oluşturur. Bu zamanda kötülüğe bir çare olmayacak ve insanların Zeus ve Pandora'nın ölümlüler için tasarladığı (*kēdea lugra*, 49 ve

223 A.g.e. 102-103.

224 *Theog.* 527.

225 *Op.* 176-78: v. 102 ile karşılaştırılabilir.

226 A.g.e. 179: *all' empēs kai toisi memeiksetai esthla kakoisin.*

95) ve kadının meskûn dünyayı işgal etmek üzere küpten serbest bıraktığı acı dolu çilelerden (*algea lugra*, 200), sayısız çilelerden (*muria lugra*, 100) başka hiçbir şeyi kalmayacaktır.

Ama bugünkü insanlığı niteleyen bu iyi ve kötü "karışımı"nın tam şekli nedir? Bu soruyu yanıtlamak için Zeus'un Pandora'nın şahsında insanlar arasına soktuğu "kötülük" ile Pandora'nın Zeus'un emriyle küpü açıp aynı insanlar arasına soktuğu "kötülükler" arasındaki ilişkiyi incelemek gerekir. İlk kötülük ve küpten serbest bırakılan kötülükler arasında, bir fazlalık olmasa bile, öncelikle yapısal bir denklik (homoloji) vardır. Bazı açılardan, küp bölümü, daha önce Pandora'nın yaratılışının ve onun Epimetheus'a gelişinin başka bir düzeyde yerleştirmiş olduğu temayı geliştirerek devam ettirmekten başka bir şey yapmaz: ölümlülerin yaşamına çeşitli kılıflarda kötülüğün sokulması.[227] Ancak, iki hikâye birbirini tekrarlamaz; iyilik ve kötülüğün karışımıyla ilgili birçok bakımdan, ikinci hikâye ondan önce gelen hikâyeyi doldurur ve tamamlar.

Pandora'da iyilik ve kötülük iki şekilde birbirine bağlıdır. İlk ilişki dış ile iç arasındaki ilişkidir. Kötülük Pandora'nın içinde baştan çıkarıcı bir dış yüzün altında gizlenmiştir. Ve bu baştan çıkarıcılık, güzelliğinin aldatıcı cazibesiyle gözlerin yanı sıra, konuşmasının, *phōnē*, yanıltıcı çekiciliğiyle kulakları da etkiler.[228] Bu bakımdan kadın gerçekten bir tuzaktır (*dolos*): gizlediği kötülük bir iyilik kılığında görülür ve duyulur. İyi ve kötü, madalyonun iki yüzü gibi birleşiktir. Kadın bir kötülüktür, ancak bu kötülük olmadan ona karşılık gelen iyilik eksiktir. Biri olmadan diğerine sahip olmak imkânsızdır.

227 *Theogonia*'da kötülük (*kakon*), bela (*pēma*), acı (*erga argelea*) ya da kaygı verici işler (*mermēra erga*) olarak yaratılır: *İşler ve Günler*'de küpten çıkacak tüm kötülükleri [*Theogonia*'da] potansiyel olarak barındırır.

228 *Op.* 61 ve 79; ve özellikle dişi "ses" ya da "konuşma"nın anlamının belirtildiği v. 78: in Hermes Pandora'nın kalbine "yalanlar, aldatıcı sözler" koyar; krş. 373-74, "süslü püslü bir kadın aklınızı çelmesin."

Küpten kaçan kötülüklere ne olur? Başlangıçta içinde saklıdırlar. Orada kaldıkları sürece zararsızdırlar. İçeriden dışa doğru hareket ettikleri zaman insanlar belalara maruz kalır. Bu belalar Pandora'nın belirsizliğine sahip değildir: yorgunluk, acı, hastalık ve ölümde baştan çıkarıcı bir şey yoktur. Onlardan kaçınabilseydik, bunu yapmamazlık etmezdik. Yine de, bunları değerlendirebilmek ve tanımak gerekli olacaktır. Fakat, ne yaparsak yapalım, hep önceden kestirilemeyen bir şekilde gelirler: Sanki kendiliğinden ürüyormuş gibi, eski Altın çağda yaşam besininin (*bios*) kendiliğinden yetiştiği (*automatoi*) gibi, insanlardan ve çabalarından bağımsız ortaya çıkarlar. Belalar ne önceden duyulur ne de görülür. Sessiz ve görünmez bir şekilde ilerlerler. Zeus, erkekleri kandırmak için kadınlara verdiği *phōnē*'yi onlardan esirgemiştir.[229]

Yani durum şudur: Görülebilen ve duyulabilen kötülük arzu edilen bir iyiliğin baştan çıkarıcı biçiminde gizlidir. Daha önce küpte saklı ama şimdi dışına saçılmış, bir iyilikle karıştırılamayacak kötülükler gizli kalmaya devam eder ve bizi gafil avlar. Her iki durumda da insan kötülüğü ne öngörebilir ne de önleyebilir. Gördüğünde, bir iyilikle karıştırır; ve onu gördüğü ve gerçek doğasını tanıdığı zaman bile, bu kötülük onun başına gelene kadar görünmez kalır.

Bir adım daha ileri gidelim. Kötülükler, bir evde (*en domoisin*, "evinde," v. 96; *thuraze*, "kapı dışına," 97)[230] ya da bir karnın içindeymiş (*hupo kheilesin*, "dudakların altında," 97) gibi küpün içine yerleşmiştir. Hesiodos için bir küp nedir; evde bulunan bu evcil "karın" normalde ne içerir ve normalde açılması ne anlama gelir? *İşler ve Günler*'de, Pandora bölümüne ek olarak, bir *pithos*'un

229 A.g.e. 104: "Sessizlik içinde, zira bilge Zeus onların sesini kesti."

230 Evin eşiğine ilişkin olarak, dışarıda olanı işaret eden *thuraze* zamirinin anlamına dair, krş. *Theog.* 750 ve *Op.* 365: İkinci pasajdaki eşdeğer zamir, *thurephi*, evin içinde olana (*oikoi*) karşıt olarak, dışarıda olan her şeyi işaret eder.

(küp) dahil olduğu üç vaka buluruz ve her üçünde de konu onun tam olarak açılmasıdır (*oigo* 819, *arkhomai* 815 ve 368).[231] Bir küp açmak, erzakları, Hesiodos'un dediği gibi, "evde depolanan stokları" (*to g' ein oikōi katakeimenon*, 364) kullanmaya başlamaktır. Buğday artık kendi başına yetişmediği için, insan artık yarına dair endişe duymadan her gün yiyecek bulacağından emin olarak bir şey yapmadan yaşayamaz. Buğdayın olgunlaşması için toprağı işlemesi gerektiği gibi, hasattan sonra tahılları mahzende, kendisi için ilgilendiği kaynaklara bağlı olarak, uygun tarihlerde açacağı (bunun için tüm günler iyi değildir)[232] *pithoi*'da saklaması gerekir.

Bu bakımdan küpün metindeki temsili Pandora ile ilgilidir; onun da tuzak, aldatıcı bir yönü vardır: Bir köylü evinde kapalı bir *pithos* tuttuğunda, bu küp içinde hane halkının yaşamını sürdüreceği *bios*'u saklar. Açıldığı gün bir bayram gibidir: Köylü cimriliğini terk eder ve bir kerecik olsun kendisini tokluğa bırakır (*arkhomenou de pithou ... koresasthai*).[233] Öyleyse Pandora'nın küpü çifte aldatmacadır. Gerektiği gibi *bios*, yaşam besini içermez; insanı yıpratan ve yaşamını tüketen tüm kötülüklerle doludur. Dahası, *bios*'un küpün karnından aile üyelerine geçtiği gibi, ev içi mekândan ayrılmadan yavaşça ölçülü bir şekilde hareket etmek yerine, kadın kapağı açar açmaz tüm kötülükler birden dışarıya uçmuş (*eksiptamai*, 98) ve tüm dünyaya, karaya ve denize, dağılmıştır (*skedannumi*, 95). Dolu olduğunda Pandora'nın küpü

231 Hesiodos başka üç pasajda daha *pithoi*'un (küpler) yanı sıra *angea*'dan (vazolar) bahseder. Bunların ikisinde tahıl, *bios* (*Op.* 600 ve 475) ve birinde şarap (*Op.* 613) saklamak amaçlıdır.

232 *Op.* 815 ve 819.

233 A.g.e. 368. Bir küpü açtığınızda ve bitirdiğinizde, doya doya yersiniz; açtığınızda, çok vardır ve bitirdiğinizde, oyun zaten bitmiştir: tutumlu olmak için çok geçtir. Tutumluluk, kısıtlama, günlük öğünün sıkı ölçümü, bu iki anın arasında gerçekleşir. Küp açıldıktan sonra, boşalmadan önce, *pithos*'un karnındaki *bios*'u ev sakinlerinin karnına taşımak için yavaşça gitmek gerekir (*messothi pheidesthai*, 369).

daima kapalı kalmalıdır; açıldığı anda, en azından bir *pithos*'un içermesi gereken şey, *bios*, boşalır. Ancak *kaka*'dan farklı olarak, küpün dudaklarından bir şey geçmemiştir. Kovandaki sahte arı gibi, evdeki Pandora gibi, içeride kalır (*endon emimne*, 97)[234] ve dışarı uçmaz (*oude thuraze eksepte*, 98). Zeus'un iradesiyle kapağı kapatan kadının ayrılması için yeterince zaman tanımadığı şey *Elpis*'tir (Beklenti).

10. ELPİS EVİN İÇİNDE KALIR

Elpis'e verilmesi gereken anlamı ve anlatıdaki statüsünü incelemeden önce (Bu bir kötülük mü, iyilik mi, yoksa her ikisi de mi? Küpteki varlığı, insanların ulaşabilecekleri anlamına mı gelir yoksa yaşamlarından mı çıkarır?), geleneksel olarak köylünün *pithoi*'unda saklanan *bios* ile Pandora'nın *pithos*'unda bulunan *kaka* arasındaki ilişkileri daha da netleştirmeliyiz. Açıkça ifade etmek gerekirse, küpten kaçan "kötülükler" esasen *bios*'un karşılığı ya da tersidir; ölümlülerin yaşamalarını sağlayan besinleri yemek için ödedikleri bedeldir. Bir zamanlar *pithos* içinde saklı ve şimdi tüm dünyada dolaşan kötülükler iki türdür: zahmetli iş (*khalepos ponos*) ve insanların ölümüne (eğer v. 92'de *kēras* okursak) veya yaşlılığına (eğer *gēras* okursak) yol açan acı verici hastalıklar (*argaleai nousoi*). Ölüm veya yaşlılık. Her iki durumda da *nousos* terimi geniş anlamda alınmalıdır: insanların sağlığına zarar veren her şey, yaşamsal bütünlüklerini yok eden her şey.[235] Bu, *Odysseia*'dan ödünç alınmış, ancak bu bağlamla tamamen uyumlu olan 93 nolu

234 Krş. *Theog.* 598: işçi arılar dışarıda uçarken, sahte arılar içeride kalır (*entosthe menontes*).

235 *Nosos*, teknik ve tıbbi anlamda anlaşılan "hastalık" terimimizden daha geniş, daha az kesin bir çağrışıma sahiptir. Kartalın Prometheus'u maruz bıraktığı cezanın bir *nousos* (*Theog.* 527) olduğunu belirtmiştik: ayrıca, *kakon kōma*, yeminini bozduğunda suçlu tanrıyı "kaplayan" kötü uyuşukluk (*Theog.* 798), *nousos*'tur. *Prometheus*'ta ölüm korkusuna *nosos* (248) denir.

dizede açıkça ifade edilen şeydir: "Zira ölümlüler sefalet halinde (*en kakotēti*) hızla yaşlanır." Tanrıların değişmez gençliği ve ölümsüzlükleri, iş, yorgunluk veya acı verici kaygılar bilmeyen Kutlular (*Makares*) olarak statülerinin sadece diğer yarısıdır. İnsanlar altın çağın mutluluğunda, hiçbir şey yapmadan, "işlerden ve acıdan" uzakta (*ater te ponōn kai oizuos*, 113) yaşadıkları sürece, onlar da yaşlanmaz, asla yıpranmaz, her zaman oldukları gibi sonsuza kadar kalırdı.[236] Öte yandan, demir çağında, kayıplarının kaynağı ve yıkımlarına (*phtheiromenoi*, 178) yol açan şey, "yorgunluk ve acı"dır (*kamatou kai oizuos*, 177)[237] ve tanrılar bunlara hediye olarak "acı verici kaygılar"ı (*khalepas merimnas*, 178) ekler.

Böylece bir yanda, *bios*, "ekmek yiyen" insanlara özgü, onların enerjilerini yenileyen ve hayatta kalmalarını sağlayan ve, gördüğümüz gibi, yaşamlarının dokusuna benzer tahıl yiyeceği var. Öte yandan, ölümlülerin gücünü emen, canlılıklarını mahveden ve (kadının yaptığı gibi) yaşlandırıp ölmelerini sağlayan *kaka*: emek, iş yorgunluğu, bununla ilişkili acı ve son olarak, hastalık (*ponos, kamatos, oizus, nousoi*). Bununla birlikte, Prometheus mite bize bir şey öğretiyorsa, o da şudur: Zeus, *bios*'u insanlardan gizleyerek, onun onlara sadece onlar için tezgahladığı (Gece'nin çocukları listesindeki *Eris* ile yakından ilgili) bir dizi bela yoluyla ulaşmasını sağlar. Küpleri *bios* ile doldurmak ve yeterli miktarda yaşam besini stoğu sağlamak için, erkeğin zorluk, yorgunluk veya acıdan kaçınmaması gerekir; gücünü tüketmeli, sağlığını yavaş yavaş mahvetmeli ve gençliğini zahmetli işle harcamalıdır.

236 *Op.* 114: *aiei de podas kai kheiras homoioi.*

237 *Kamatos* ve *ponos* arasındaki ilişkiye dair, krş. *Op.* 113 ve *Sc.* 351. Sahte arıların aylaklığının aksine işçi arıların sürekli çalışmalarını niteleyen *kamatos*'un "çalışkan/zahmet çeken" olarak anlamına dair, krş. *Theog.* 539 ve *Op.* 305. *Ponos* ve *kamatos* ayrıca kötülük olarak *oizus* (acı çekme) ile ilişkilidir. Zahmetli çabanın verdiği acıdır.

Daha da netleştirebiliriz. Pandora, Zeus'u takiben, küpü açarak *kēdea lugra*'yı, insanlar için üzücü kaygıları öngörür (tıpkı tanrıların demir insanlarına acı verici endişeler sunduğu gibi). Ancak hasat bol ve küpler buğdayla dolu olduğunda, insan *bios*'a dair önündeki günler için endişe duymaz; altın soyun insanları gibi, yarını dert etmeden kaygısız bir yürekle yaşar (*akēdea thumon*).[238] Hesiodos bu noktada son derece açıktır. Yavaş birikimle stok yaparsa, ruhu huzur içinde olur. İnsanın sahip olduğu şeyden alması iyidir (*esthlon*) der.[239] Evde her şeyi bulmaktan daha iyi bir şey yoktur, zira "insana kaygı veren evde sakladığı şey değildir (*anera kēdei*, 364-66)." Yüreğe dert veren (*pēma de thumōi*, 366),[240] tam tersine, sahip olmadığına ihtiyaç duymak (*khrēizein apeontos*, 367), yoksulluk içinde bir insan (*anēr kekhrēmenos*, 478) olmaktır. "Kaygı," *bios*'un eksikliği, boşalması, yokluğundan kaynaklanır. Fakat ölümlüler içinde "ekmekten yoksun olanlar" (*khrēizōn biotoio*, 499) kimlerdir? Kimin "yaşamı garantide," "kaygıdan uzak"tır (*tōi mē bios arkios eiē*, 501)?[241] Ve böylece kim kendini acımasız endişenin kurbanı ya da boş bir umudun safdili (*keneēn epi elpida*, 498) olarak bulur? Bu kişi, *aergos anēr*, çalışmayan adam, sahte arıdır. Dostu sadece Açlık (302) değil, aynı zamanda iyi olmayan bir Umut (*elpis d' ouk agathe*, 500), kötü *Elpis*'tir. Aylak adam Prometheusçu belaların dersini anlamış ve yaşamını çalışmaya adayan kişi ile tezat oluşturur. Demeter çalışan adamın deposunu yaşam veren buğdayla (*biotou*, 301) doldurur: "küplerinden (*ek d' angeon*) örümcek ağlarını temizleyebilir";[242] çünkü, harman biter

238 *Op.* 112.

239 Krş. altın soy için: *esthla de panta toisin eēn*; tüm zenginlik onlara aitti, v. 116; ayrıca krş. v. 119 ve 123.

240 Krş. *Theog.* 592 ve *Op.* 56'da Kadını oluşturan *mega pēma* (büyük bela).

241 Krş. *Op.* 577: Hasat zamanı kim şekerleme yapmaktan kaçınır ve hasadı evinde toplamak için acele ederse, bunu "yaşamı (ya da ekmeği) garanti olsun (*hina toi bios arkios eiē*)" diye yapar.

242 *Op.* 475.

bitmez, tüm *bios*'unu ölçerek küplerine (*en angesin*) koyacak ve sonra evinde (*endothi oikou*) saklayacaktır.[243] Bu köylünün *pithoi*'u *bios* dolu olduğu için onun için umut da boş değil. Hesiodos bu adamı iyi umut (*eolpa*, 475) taşımaya layık görür, çünkü evinde topladığı *biotos*'tan alma ve komşusunu gözetlemeden kıt ilkbahar mevsimine kadar bolluk içinde yaşama sevincine sahip olacaktır; aksine, yabancı ona muhtaç olacaktır.[244] Tabii ki, bu mutlu kaygısızlık, eldeki işi ya da "kaygı"yı uygun anlarda akılda hep tutarak edinilmeli, satın alınmalıydı. *Meletē*–ilgi, titizlik, çalışma şevki (443), her işe dikkat (457), iş için gayret (380, 412), ekmeği kazanmak için emeğe başvurma (*meletais biou*, 316), sürekli işle meşguliyet (*memēlota erga*, 231)– işte bu Zeus'un ölümlüler için hazırladığı kötülüklerin ve üzücü eziyetlerin ortasında insana bir mola anı, iyilik payı sağlar. Burada yine iyilik, *esthla*, kötülüklerle, *kaka*, ayrılmaz bir şekilde karışmış görünür.[245] *Bios*'u düşünerek, ekimden hasata kadar tüm tarımsal faaliyet döngüsü boyunca onunla ilgilenerek, kişi "acı verici kaygılardan" kurtulur; ve yine aynı şekilde işlerine gösterdiği suçlu ilgisizlik yüzünden,[246] boş küpler karşısında endişeye kapılan ya da hayal kırıklığına uğratıcı yanılsamalarla beslenen kişilere eşlik eden boş umuttan da.

Buraya kadar yaptığımız analizler, Hesiodos'un anlatısına dair okumamızdan ortaya çıkan *Elpis* yorumu hakkında bir fikir verir. Mitin bu kesitinin yarattığı tartışmaların ayrıntılarına girmeden, yöneltilebilecek iki itirazı halletmeliyiz. İlk olarak, *Elpis*, *pithos*'taki dertlerle birlikte kapalı olduğuna göre, Hesiodos'un onu saf bir kötülük olarak gördüğünü düşünmemeliyiz mi? Ve bu bir çelişkiye yol açmaz mı? Eğer kötülükler insan yaşamına girmek için küpten kaçmak zorundaysa, *Elpis* içeride kalarak

243 A.g.e. 600.

244 A.g.e. 475-78.

245 179. dizedeki formülü tekrar etmek gerekirse; krş. yukarıda, n. 225.

246 Krş. *Op.* 298-99.

insan varoluşundan uzakta ve sonsuza dek erişilmez kalmaz mı? Sağlam mantık üzerine kurulmuş gibi görünen bu çifte sonucu kabul edersek, *Elpis*'i (Umut veya genel olarak beklentiyi değil) yani bela beklentisini, bir tür negatif öngörü olarak anlarız. Daha sonra küpün içinde kalışı, insan varoluşunun tamamen dayanılmaz olmasını önlemek için Zeus'un son anda başvurmuş olması gereken yol olarak yorumlanır. Kötülüklerin varlığının hâlâ tahammül edilebilir olduğu söylenir; ama eğer insanlar *elpis kakōn* ile başlarına gelecek tüm felaketleri bilselerdi, yaşayacak gücü nasıl bulacaklardı?

Kilit mesele, bu yorumu destekleyen mantığın gerçekten metnin mantığı olup olmadığıdır. *Elpis* terimi ile başlayalım. Hesiodosçu *Elpis*'in sadece bela beklentisine işaret ettiği fikrini savunmak için, Platon'un geleceğe dair iki insan kanaati biçimi arasında bir ayrım yaptığı *Yasalar*'dan (644c-d) bir pasaja başvuruyoruz. Gelecekle ilgili tüm kanaatler (*doksai mellontōn*) ortak *elpis* ismini taşımaktadır; fakat söz konusu yaklaşmakta olan bir acının *elpis*'i olduğunda, buna *phobos* (korku) ve karşıt durumda *tharros* (güven) denir. O halde, *Elpis*, genel olarak (bir iyilik olasılığını ima eden) umut değil, beklenti anlamı taşır. Bu metnin kanıtladığı şey, ne korku ne de güven olarak belirtildiğinde, *elpis*'in nötr olduğudur: Bir iyilik ya da kötülüğü ilgilendirebilir. Bu bir soruyu akla getirir: Eğer Hesiodos, *Elpis*'i belalarla birlikte küpe yerleştirerek, onu kötü bir şey olarak sınıflandırıyor ve sadece endişeli bela beklentisi haline getiriyorsa, tüm muğlaklığı önlemek için ona *Elpis* yerine *Phobos* demez miydi? Daha ciddi bir mesele var. *Elpis* bela beklentisi yapıldığı an, "nihai kötülük," "hepsinin en kötüsü" olarak görülebilir. Belanın kendisinden daha korkunç olan şey, gelecek kötülüklerin öngörüsüdür; varlığı gerçek bir bela başına gelmeden önce bile insan zihninde devam eder.

Şimdi, bize göre, *Elpis* temel bir belirsizlik boyutu içerir. Bir kötülük ya da iyilik beklentisi de olsa, asla sağlam veya kesin

değildir. *Pronoia* (geleceği görme) anlamına sahip değildir. Her zaman bir inanç ima eden tahmin düzeyinde olduğu için,[247] kendini beğenmişlerin hayalleri ile ürkeklerin korkuları arasında salınır.[248] Kendimizi Hesiodik bağlama koymak gerekirse, diyebiliriz ki, Elpis *promētheia*'ya (öngörü), *epimētheia*'dan (olaydan sonra anlama) olduğundan daha az yabancı değildir. *Mētis*'i ile Prometheus, başına gelen belalarda, geleceği gören kahramanı temsil eder: "Gelecek tüm olayları önceden biliyorum; benim için hiçbir bela (*pēma*) öngörülmeden gelmez."[249] Titan'ın mukadder acı çekmesi konusunda sahip olduğu tam kesinlik, insan kaderi olan *Elpis*'in belirsizliğinin tam tersidir. Pindaros, Zeus'un "geleceğin tüm açık belirtilerini esirgediği insanlar" durumunda, bir yandan *elpis* ile diğer yanda *promētheia* (öngörü) arasında karşıtlık kuracaktır.[250]

Elpis ile bela öngörüsü arasındaki aynı karşıtlık, Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus*'ta Hesiodos'u hatırlatan bir pasajında görülebilir. Titan, insanlara bahşettiği nimetleri sıralar: "Ölümlüleri," der, "ölümün öngörüsünden kurtardım (*thnētous g'epausa mē proderkesthai moron*)." Koro "bu hastalık (*nosos*) için ne buldun," diye sorar. Prometheus, "onlara sonsuz kör umut verdim (*tuphlas en autois elpidas katōikisa*),"[251] diye yanıtlar. Burada *elpis* denilen şey kötülüğün öngörüsü ya da ölümü önceden bilme değildir; aksine, Pandora'nın aralarına yerleştirildiği gibi, insanlara kalıcı olarak yerleştirilen *elpis*, *körlüğüyle* öngörünün panzehrini oluşturur. Ölüm için bir çare değildir, zira insan yaşamı boyunca ne

247 Krş. Semon. fr. 1.6 West; ayrıca krş. Simon. fr. 97 Ed. ve 542.23 Page; Thgn. 637.

248 Krş. Pind. *Nem.* 11.29-32: Aristagoras'ın Delphoi ve Olympia yarışmalarında şansını denemesini engelleyen anne babasının tereddütlü umutlarından (*elpides oknēroterai*) bahsettikten sonra, şair ekler: Bazıları küstah bir kibirden, diğerleri çok ürkek bir yürekten ötürü şansını kaçırır.

249 Aesch. *Prom.* 101.

250 *Nem.* 11.46.

251 *Prom.* 248-50.

yaparsa yapsın, ölüm yazılı olduğundan, ölümün çaresi yoktur. Bununla birlikte, ölümlülerin kalplerinin derinliklerine yerleşmiş *elpis*, onların ölüm bilincini, ölümün onları yakalayacağı ana ve şekle dair cehaletleri ile dengeleyebilir.[252]

Şimdi ikinci noktaya geçelim. Hesiodos, küpün içinde kapalı kalan *Elpis*'i tasvir etmekle, kötülüklerin aksine, *Elpis*'in en azından, insanlarla temastan uzak, bir kenara ayrıldığı fikrini nasıl anlatmış olabilirdi? Prometheus miti *İşler ve Günler* bağlamından çıkarılıp alınmadığı sürece böyle bir iddiada bulunmak imkânsızdır. Ayrıca, Pandora'nın küpünde kalan *Elpis*'in, Hesiodos'a göre *anēr aergos* ile ilgili olan *elpis* ya da iki kez Hesiodos'un kendisi için iddia ettiği[253] –ilk olarak, çalışmış olan adam için *bios*'un bolluğuna güvendiğinde ve sonra Zeus'un suçları cezasız bırakmayacağı veya haksızların galip gelmesine izin vermeyeceği umudunu taşıdığında– diğer *elpis* ile hiçbir bağlantısı olmadığını görmek gerekir. Hatta bir an için küpteki *Elpis*'in nötr (kötü ya da iyi beklentisi) veya belirsiz (bazen iyi bazen kötü) olmadığını; bunun sadece bir kötülük olarak sınıflandırıldığını varsayalım. Bu durumda bile, çalışmayı reddetmeyle ilişkili kötü bir *elpis*'e yapılan atıf, yorumcuyu şunu kabul etmeye zorlar: Ya Hesiodos için insanlar aslında *elpis*'e sahiptir, onu kullanır ve çok da sık

252 Krş. Pl. *Grg.* 523d: Bu pasajda Zeus şöyle der: "Yapılması gereken ilk şey, insanlardan ölecekleri saatin bilgisini almaktır, çünkü bunu şimdi öngörüyorlar. Prometheus'a buna son vermesini emrettim." Platon doğrudan Aiskhylos'tan esinlenmiştir; bu trajik şair ve filozof tarafından kullanılan formüller arasındaki paralellikle kanıtlanır: *Pausteon estin proeidotas autous tou thanatou; nun gar proïsasi*, diye yazar Platon. *Pausteon, epausa*'ya karşılık gelir; *proeidotas* ve *proïsasi*, *proderkesthai*'yı hatırlatır. Eğer bu metin Hesiodosçu *elpis*'i yorumlamak için kullanılmak istenirse, bu sadece Aiskhylos tarafından verilen anlamda olabilir. İnsanların önsezilerini, ölüm öngörülerini, iyileştirmek için Prometheus kör *elpis*'i kullanacaktır. Dolayısıyla *elpis* öngörü değildir.

253 *Op.* 475 ve 273: *eolpa.*

kullanır, ve ne yazık ki, yanlış kullanır; ya da açıkça kötü olarak nitelendirilen aylak adamın *elpis*'i, yine kötülüğüyle nitelenen küpteki bu *Elpis*'ten tamamen farklıdır.

Eğer *elpis*'ten söz edilen tüm pasajları dikkate alırsak, bir şey çok netleşir. *İşler ve Günler*'de *Elpis*, hem olumlu hem de olumsuz yönler sunan diğer "kutupsal" kavramlarınkiyle her açıdan karşılaştırılabilir bir yer işgal eder: *Eris*, *Zēlos*, *Aidōs* ve *Nemesis*. Hesiodos'un yaptığı gibi, *Elpis ouk agathē*'den[254] bahsetmek, iyi bir *Elpis*'in de var olduğunu varsayar. Kötü *Aidōs* ve kötü *Elpis* arasındaki paralellik tamdır; her ikisini tanımlamak için de aynı formül kullanılır: 316 nolu dizede yoksula yapışan kötü bir utançtır; 500 nolu dizede yoksula yapışan kötü bir *elpis*'tir. *Aidōs*'un kötü bir türünün olması, hiçbir şekilde onu insanların yaşamı için vazgeçilmez olmaktan veya kötülüğün iyilikle karıştığı ve adalet hissinin ölçüsüzlük (*Hubris*) ve anlaşmazlık (*Zēlos* veya *Eris*) ruhunu hâlâ dengelediği varoluş durumunu nitelemekten alıkoymaz. Ancak *Aidōs*'un, *Nemesis* (aynı derecede belirsizdir, zira Gece'nin çocukları arasında görünürken faydalı bir rol oynar) ile birlikte, Ölümsüzlere tekrar katılmak üzere yükselmek için aralarında konakladığı insanları "terk edeceği" gün, "kötülük için herhangi bir çare" artık kalmayacaktır.[255]

Elpis için işler farklı değildir. Theognis'in şu buruk sözü, Hesiodos'un korktuğu, *Aidōs*'un göğe gidişini yansıtır: "İnsanlar arasında tüm vicdan (*Aidōs*) daha sonra ilelebet öldü."[256] Ve şair başka bir yerde aynı minvalde ekler: "*Elpis*, insanlar arasında kalmış (*en anthropoisin ... enestin*) tek iyi tanrıdır; diğerlerinin hepsi Olympos'a geri dönmek için onları terk etmiştir."[257] Ölümlüler için gelecek ufku bu insan dünyasında şekillenir: Burada mutluluk

254 A.g.e. 500.

255 A.g.e. 197-201, *kakou d' ouk essetai alkē* sonucuyla birlikte.

256 Thgn. 647; krş. 635.

257 A.g.e. 1135-36.

ve mutsuzluk ayrılmaz bir şekilde karışmıştır; her ikisini de kesin olarak tahmin etme imkânı yoktur; insanların zihinleri, geleceği incelerken, Prometheus'un kesin öngörüsü ile erkek kardeşinin (ister boş ya da temelli, ister iyi ya da kötü olsun) beklentisinin tam körlüğü (*elpis*'in belirsiz formundadır) arasında salınır.

İki soru kalır. Birincisi, *Elpis* neden tamamen kötü değilse, küpteki kötülüklerle karışık bulunur? P. Mazon büyük ölçüde yanıtı vermiştir: "Çünkü," der, "eğer umut bir kötülük değilse, sadece kötülüklere eşlik edebilir –mutsuzluğun kızıdır; İyi Talih'te var olamazdı."[258] Sadece şunu belirtelim: saf iyi talih içinde. Tanrılar, altın soyun insanları, mitimizin Mekone'deki dramadan önce *andres*'i *elpis*'i bilemez. Arzu edecek hiçbir şeyleri yoktur; tüm iyi şeyler onlarındır ve korkacak hiçbir şeyleri yoktur; tüm kötülükler onlardan uzaktır. Kötülükleri insan evrenine iyiliklerle karıştırmak üzere sokmak, otomatik olarak *Elpis*'e orada kalıcı bir ev vermek, onu, iyi ya da kötü, insanların ayrılmaz "yoldaşı" yapmak anlamına gelir.

İkinci bir soru var: *Elpis*, kötülüklerin aksine neden küpte kalır? *Elpis* tamamen kötü değilse, iyi bir tarafı veya iyi bir kullanımı varsa ve dahası, küpte kapalı kalması insan erişiminin dışına konduğu anlamına gelmezse– kötülüklerin serbest kalması ile *Elpis*'in kapalı kalması arasındaki fark tam olarak nedir? İlgili birkaç fikir önerebiliriz. Nasıl erkekler evden ayrılır ve arılar kovandan uçarsa, kötülükler küpten kaçar. Karayı ve denizi doldurarak, eril faaliyetlerin, erkeklerin *erga*'sının normalde yer aldığı tüm dış dünyayı işgal ederler. Pandora gibi, *Elpis* de içeride kalır; boş küpün dibindeki evsel mekânda. Bu kontrast, küpten serbest bırakılan kötülüklerin başka bir özelliği ile güçlendirilir: sürekli hareketleri, sürekli dolaşmaları (*alalētai*, 100). Karadaki ve denizdeki rasgele gezintilerinde, insanlara, bazen birine, bazen diğerine, çarparak oraya buraya hareket ederler. *Nousoi* (hastalıklar) kurbanlarına gündüz ulaşmadığında, onları geceleri evde ziyaret

258 Paul Mazon, *Les Travaux*, şerhli edisyon (Paris 1914), 54.

etmeye gelir. Onları kapının önünden geçerken eve gelen ama orada sürekli kalmak niyetinde olmayan bir yabancı gibi ziyaret eder (*phoitōsi*, 103). *Elpis* ise evi terk etmez. İnsanlarla sürekli olarak yaşar ve herkes onu eşit olarak paylaşır; oysa bela dünyanın dört bir yanını dolaşırken, bazı insanlarla belli günlerde karşılaşır. Öngörülemez hareketliliklerinde, kötülükler *automatoi*[259] olarak hareket eder: Kendi güzergahlarını, kendi hareketlerini takip ederek, aniden bu konuda hiçbir şey yapamayacak insanların başına gelirler. Aksine *Elpis*, ortak, sabit ve sürekli olmasına rağmen, hâlâ insan girişimine bağlıdır. Kişi ister adil ya da adaletsiz, ister dindar ya da dürüst, ister çalışkan veya tembel olsun, kim olursa olsun her insanın beslediği beklenti bir bu yana bir diğer yana döner, kendisini iyi ya da kötü yapabilir; bir insanı görevlerinden saptıran ve onu felakete mahkûm eden içi boş yanılsamalar ya da her şeyi gören Zeus'un hakkaniyetine duyulan meşru bir güven şeklini alabilir.[260] Uzun ve zorlu çaba yolunda terini esirgemeyen liyakat adamına,[261] tanrı sonunda refah verir;[262] ya da en azından, adil insanın sayısız kötülüğün ortasında beklemeye hakkı olduğu servet payını.

İşler ve Günler'deki *Elpis*, Prometheus mitinin iki yönünü, bu büyük çalışmaya teşvik şiiri çerçevesinde birleştirir. Bu bağlamda, insanların Prometheus'un hatalarına borçlu oldukları sefalet, her şeyden önce, bir insanın yemek ya da geçinmek için yeterli besine sahip olmak istiyorsa, kaçınamayacağı çalışma zorunluluğudur.[263] Bugünün aksine, verimli buğday tarlaları

259 *Op.* 103.

260 A.g.e. 267.

261 A.g.e. 289-91.

262 A.g.e. 281: *olbon.*

263 *İşler ve Günler*'deki Prometheus anlatısının başlangıcında belirtildiği gibi, tanrılar *bios*'u insanlardan saklamıştır; aksi takdirde, zahmetsiz bir şekilde bir gün çalışıp tüm bir yıl boyunca yemek için yeterince hasat elde edilebilirdi, hiç bir şey yapmadan (*kai aergon eonta*)... Bu, sabırlı öküz ve katırların

(*aroura*) kendiliğinden çimlendiğinde,[264] insanların evlerinde buğdayla doldurulmuş *pithoi*'ya ihtiyaçları yoktu. Aynı şekilde, Pandora'nın *pithos*'undan kötülüklerin uçmasına ya da küpün dibinde *Elpis*'in kalmasına gerek yoktu. Kötüler artık dışarıda olduğuna göre, şimdi küplerimizin karınlarını yaşamsal besinlerle doldurmalı ve onlardan yıl boyunca kendi karınlarımızı ve eşlerimizin karınlarını doldurmak için ölçülü bir şekilde almalıyız. Küpler boşaldığındaki yokluk korkusu, hasat bittikten sonra onları buğdayla dolu görme arzusu –işte bu, iyi insana Zeus tarafından dayatılan emeğe sevk eden ve dahası ona bolluk garanti eden *Elpis*'tir; ve aynı *Elpis* aylak adamı hayali bir umutla uyutur ve ona sefalet kötülüğünü getirir.

Elpis'in bu ilk yönüyle bağlantılı olan (metafizik demesek de) antropolojik olarak adlandırılabilecek ve *Theogonia*'daki kurban mitiyle vurgulanan başka bir boyut vardır. Zeus'un Titan'ın kandırmacasına verdiği ceza, elbette, onsuz insanlar için refahın mümkün olmadığı zahmetli iştir. Bu, ayrıca, daha geniş anlamda, bir zamanlar Kutlu Ölümsüzlerin eşliğinde, ihtiyaç veya yorgunluk, yaşlılık veya ölüm ve kadınsız sürdüğümüz ilahi yaşamdan ayrılıktır: yarınla ilgili "kaygı," endişe duymayan bir yaşam ve geleceğin ne ıstıraplı ne de kendinden emin beklentisi; çünkü o zamanlar tanrılar kadar bizim için de "şimdi" ve "ilelebet"i ayıran bir mesafe yoktu. Kurban, tarım ve evlilikle ilişkili olan *Elpis*, erkeğin muğlak yoldaşı kadın gibi, demir çağını niteleyen karışık insan evreninde, hayvanlar ve tanrılar arasında, yeni ölümlü varoluş durumuna damgasını vurur. Altın çağda olduğu gibi, insan yaşamı sadece iyiliği içerseydi, tüm kötülükler hâlâ küpe kapatılmış olsaydı, kişinin sahip olduğu şeyden başka bir şeyi umut etmesine gerek kalmazdı.[265] Eğer yaşam

çalışmasının sonu olurdu. Fakat Zeus, Prometheus tarafından kandırıldığını görünce, yaşamı saklamıştır (*Op.* 42-48).

264 A.g.e. 117-18: *zeidōros aroura automatē*.

265 Pandora'nın küpü açması, kötülüğün insanların yaşadığı tüm topraklara

tamamen, onulmaz bir şekilde kötülüğe ve mutsuzluğa teslim olsaydı, *Elpis*'e yine yer olmazdı.[266] Ancak, yarın bize ne olacağını tam olarak öngöremeksizin, kötülükler bundan böyle ayrılmaz bir

dağılması, isyan ve kargaşa güçlerinin kaçamaması veya tekrar tanrıların alanına girememesi için Poseidon'un Titanları ve Typhon'u hapsederek Tartaros'u kapatmasıyla açık bir tezat oluşturur (*Theog.* 726-35 ve 868). Tartaros'ta hapsolan bu "kötülükler" mutlu tanrılardan hep "uzak ve ayrı" kalırlar. Typhon örneği bu açıdan özellikle önemlidir. Canavar Zeus'u gafil avlayıp onu yenebilseydi, tanrılar ve insanlar için "o gün çaresiz bir iş (*ergon amēkhonon*) gerçekleşmiş olurdu" (*Theog.* 836). Typhon yenilir, yıkılır ve Tartaros'un derinliklerine gönderilir. Ancak kalıntılarından, bazen insan alemine doğru esen kaotik ve kötü rüzgârlar kaçar; onlarla denizde karşılaştığımızda, "Bu belaya karşı çare yoktur (*kakou d' ou gignetai alkē*)" (*Theog.* 876; krş. *Op.* 201). Pandora kötülükleri serbest bırakmak için küpü açıp *Elpis*'e kapağı kapattığında, "bulutları devşiren Zeus'un iradesiyle" hareket eder (*Op.* 99). Poseidon, Tartaros'un tunç kapılarını orayı terk edememeleri için Titanların üzerine kapattığında, "bulutları devşiren Zeus'un iradesiyle" hareket eder (*Theog.* 730). Tartaros, ağız veya dudaklarla (*kheilea*) açılan *pithos* gibi, bir boyun (*deirē*) ile sonlanır. Tartaros'ta Titanlar için çıkış yoktur: *ouk eksiton esti*; Poseidon kapıları (*thuras*) üzerlerine kapatmıştır. Pandora *Elpis*'in üzerine, kapıdan dışarı (*thuraze*) uçamayacak şekilde, küpün kapağını kapatmıştır. Karşılaştırmayı uç noktasına götürmek gerekseydi, (küpteki) kötülüklerin Tartaros'taki Titanlar ve Typhon'a karşılık geldiğini söyleyebilirdik: Bunlardan ilki kaçar, ikincisi hapis kalır. Fakat nasıl ki kötülüklerle birleşmiş ama kendisi bir kötülük olmayan *Elpis* boş küpün dibinde kalırsa, Zeus'un yardımına koşan ve onun zaferini garantileyen üç Yüz Kollu Dev, Gyes, Kottos ve Briareos, Tartaros'ta Titan kardeşlerinin yanında kalır (bkz. 729'da Titanlar için *entha*, 724'te Yüz Kollu Devler için *entha*). Bu üç figür, Titanlar gibi tanrılardan sürekli uzak tutulan mahkûmlar olarak sonsuz derinlikte kalmaz; aksine Zeus'un sadık muhafızları (*phulakes pistoi Dios*) olarak orada kalıcı olarak yaşarlar (*naiousin*) (*Theog.* 735). Zeus'un hükümranlığı, Tartaros'un kapanmasıyla, egemen gücünün üç temsilcisinin Tartaros'un derinliklerindeki sürekli varlığını ima eder, tıpkı insanlık durumunun, kötülüklerin terk ettiği küpün dibinde *Elpis*'in sürekli varlığını ima etmesi gibi.

266 Burada, aynı tema üzerinde daha önceki bir çalışmanın sonucuna yerleştirdiğimiz metni küçük değişikliklerle tekrarlıyoruz, "Le mythe prométhéen chez Hésiode," Vernant 1974, 193-94.

şekilde iyiliklere bağlı olduğundan, hep bekler, korkar ve umarız. Zeus'un yanılmaz önsezisi insanların elinde olsaydı, *Elpis*'e ihtiyaç duymazlardı. Geleceğe dair hiçbir şey bilmeden, ona dair en ufak bir endişe duymadan şimdiki zamanla sınırlı yaşasalardı, *Elpis*'i yine bilmezlerdi. Fakat Prometheus'un berrak öngörüsü ile Epimetheus'un düşüncesiz körlüğü arasında yakalanmış, onları birbirinden ayıramadan biri ile diğeri arasında salınan insanlar, acıların, hastalığın ve ölümün onların kaçınılmaz kaderi olduğunu önceden bilirler; ve bu belanın alacağı biçimi bilmeden, onu ancak başlarına geldikten sonra, çok geç fark ederler.

Tanrılar gibi ölümsüz varlıklar için *Elpis*'e ihtiyaç yoktur. Ölümlü olduklarının farkında olmayan hayvanlar gibi yaratıklar için de *Elpis* yoktur. Hayvanlar gibi ölümlü olan insan, tanrıların yaptığı gibi tüm geleceği önceden görseydi, tamamen Prometheusçu olsaydı, kendi ölümüyle yüzleşemeyeceğinden yaşama gücüne sahip olmazdı. Ancak ne zaman ya da nasıl öleceğini bilmeden kendini ölümlü olarak bildiği için, *Elpis*'i (öngörü ancak kör öngörü, gerekli bir yanılsama, aynı anda iyi ve kötü) bildiği için, sadece *Elpis* onun (ilk kurban yemeği tesis edildiğinde Prometheusçu hilenin neden olduğu) bu belirsiz, ikili varoluşu yaşamasını sağlayabilir. Bundan böyle her şeyin zıddı vardır: artık tanrılarla aynı zamanda kurban yoluyla ölümlüler ve Ölümsüzler arasındaki üzeri kapanmaz bir boşluğun kutsanması olmayan bir temas yoktur; artık mutsuzluk olmadan mutluluk; ölüm olmadan doğum; acı ve yorgunluk olmadan bolluk; açlık, yıpranma, yaşlılık ve ölüm olmadan yiyecek yoktur. Artık kadın olmadan erkek, Epimetheus olmadan Prometheus yoktur. Ne de çift yönlü *Elpis*, belirsiz bir geleceğe dair hem korkulu hem umutlu bu belirsiz beklenti, en iyi eş gibi, "tüm yaşam boyunca kötünün iyiyi dengelediği"[267] *Elpis* olmadan insan varoluşu vardır.

267 *Theog.* 609: bir erkek iyi bir eş bulabilir, "ama onun için bile, tüm yaşamı boyunca kötü iyiyi dengeleyecek."

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YUNAN HAYVANLARI: YENİLEBİLİR BEDENLERİN TOPOLOJİSİ[1]

Jean-Louis Durand

all' esatta violenza appartiene un' esatta stenografia
(tam doğru bir stenografi tam doğru şiddete aittir)
Adriano Spatola, *Il poema Stalin*

Klasik çağdaki Yunanlar için, bugün bizim için olduğu gibi, hayvanlarla ilişki et kullanımı üzerinden kurulur. Ancak Yunan

1 Bu materyal, ilk olarak dostum Guy Berthiaume tarafından *mageiros*'un statüsü üzerine yaptığı çalışmada kullanıldı (Berthiaume, 122-40). Araştırmanın dayandığı saha çalışmaların yanı sıra çömlek yorumlama yöntemlerinde önemli ilerlemeler kaydedildiğinden, daha önceki girişimlerden bu yana ortaya çıkan çözümlere uygun olarak verilere yeni bir genel bakış gerekli görülmüştür. Elbette bu sayfalarda sunulan sonuçlardan yalnızca ben sorumluyum. Ayrıca, G. Berthiaume'un çalışmasında özel ilgi gören kurban pratiğinin ekonomik sonuçları sorunu burada incelenmemiştir. Hayvan kurbanlarının öldürülmesi ve parçalara ayrılmasıyla ortaya çıkan soruların sadece antropolojik tarafı ile uğraştık.

hayvanlarının eti tanrılar aracılığıyla gelir.[2] Tüm yenilebilir etler öncelikle dinî olarak tanımlanmış bir bağlam olan tören içinde ele alınır[3] ve etle ilgili her şey bu bağlamda önemlidir. O halde başından beri kategorilerle ilgili bir sorunla karşı karşıyayız. Kasaplık, din, yemek pişirme: Yunanlar bunları *thusia* dedikleri bizim de kurban dediğimiz şey olarak birleştirir. Bu kategoriler, hayvanların öldürülmesi ile farklı bir ilişkiden ve yakın zamana kadar Hıristiyanlığın teorik damgasını taşıyan kendi yaklaşımımızdan tamamen farklı pratiklerden doğar. Bir başkasının pratiğine attığımız herhangi bir bakış, bir bakış açımız olması nedeniyle, zaten bir okuma için "anahtar"dır. İlerleyen sayfalarda sunulan gözlemleri ve şüphesiz çoğu okuyucunun bakış açısını belirleyen perspektif, büyük ölçüde Hıristiyan olan uygulamalarla şekillenmiş Batı'nın kültürel bağlamıdır. Burada, diğer kültürlerde dinî öneme sahip hayvanların ölümü, kutsalın alanından radikal olarak dışlanmıştır. Mümkün olan tek kurban edimi Tanrı'nın kendisine layık tek Kurban [*victime*] olduğudur: Dolayısıyla, hayvanların öldürülmesi ayrıntılı bir anlam ağı geliştirmek için bir zemin sunmaz.

Bu teolojik kibir, diğer kültürlerdeki hayvanların ölümünde dinî boyutu görmeyi imkânsız hale getirir. Kurban olarak adlandırılan, bir zamanlar Kutsal Kurban'da (tek gerçek kurban) yüceltilen ve reddedilen hayvanın bu ölümü, aşağı, hafifçe tiksindirici bir uygulama olarak kabul edilir; yine de böyle bir ölüm, kendi mezbahalarımızın tarifsiz uygulamalarından pek farklı değildir.[4] Bu nedenle, hayvan kurbanı dediğimiz konularda söyleyecek bir şeyimiz yoktur, çünkü kendi âdetlerimiz bizi meneder. Paradoksal olarak, bizi farklı kültürlerdeki hayvan ölümünün dinî formlarını bu başlık altına sokmamızı sağlayan şey dilin bir suiistimali, (bi-

2 Krş. J.-P. Vernant'nın yukarıdaki çalışmasının tümü, böl. 2.

3 Bu, Berthiaume'un çalışmasının bütününden açıkça ortaya çıkar.

4 Krş. M. Detienne'in yukarıdaki analizleri, böl. 1.

limsel olarak üretilmiş olsalar bile) kategorilerimizin gerçekten emperyalist bir genişletmesidir. Nihayetinde, bizim sistemimizde, kurban boş bir kutu olarak durur, fakat aşağılama ve hayranlıktan kaynaklanan ötekinin reddedildiği stratejik noktasında.

Öyleyse, Yunan *thusia*'yı konuşmaktan gerçekten menedilir miyiz? Kuşkusuz, kendimizi başkalarının sınıflandırma aygıtına yaklaşabilmek için kendimize ait olanın mantığından kurtarmaya çalışmadığımız sürece. Tarihçinin hüsranlarına yer olmayan canlı sistemleri, tek aracın konuşma dili olduğu sistemleri, gözlemlemenin iyi bir teknik olduğunu düşündük.[5] Bu noktada, dilbilimsel anlamda, "karşıtsal" bir antropoloji gerekir. Ve büyük bir epistemolojik engel olan etnomerkezciliği çıkarıp atmak için, analistin kendi kategori sistemini (sahada işleyen üçüncü bir mantık anlayışıyla bu sistemi yadsımaya yönelik geçici bir çaba içinde) yok etmek daha da gerekli görünüyordu. Bu dolambaçlı stratejiyle, eski karşılaştırma yöntemi, farklı anlamlar taşıyan tutarlı evrenlerin somut bir anlayışı için bir talebe dönüşür. Dahası, bu stratejinin birincil faydası, Batı kültür sistemlerinde, hayvanların dinî öldürülmesinin bulunduğu sistemlerle karşılaştırılabilir özelliklerin neler olduğunu tespit etmekti. Böylece kırsal toplumlarda bir domuzun ölümü akrabalık sistemlerinin temelini oluşturur ve kendi dilinde insanların bedenleri hakkında bir şeyler söyler.[6] Bir mantıktan diğerine bu ileri geri hareket, insan toplumlarını

5 Ötekinin mantığına bu eşsiz dalışı yapmamı sağlayan özel şartlar oldu: Anlaşılmaz ve az anlaşılan şeyleri sorgulayarak bu mantığa dönmek her zaman mümkündür. Tunus'ta bir dizi uzun süreli konaklama, bedenin dillerine zor yaklaşımı yavaş yavaş mümkün kıldı. Profesyonel kasapların yanı sıra dostlar ya da tanıdıklar, benden asla bilgi ve öğrenimi esirgemedi. Müslümanlar, Yahudiler ve sekülerlerin tümü (sonuncular aslında Batılı sistemin taşıyıcılarıdır) beni cömertçe dinledi ve sorularımı haftalar boyunca muazzam bir sabırla yanıtladı. Bu sayfalar tevazu ile onlara ve bir zamanlar aralarında "domuz bayramı"na davet edilme ayrıcalığına sahip olduğum Oksitan ve Katalan bölgelerinin köylülerine ithaf edilmiştir.

6 Bu konuda bkz. aşağıda n. 9.

farklılaştıran ve eşitleyen şeyin ortaya çıkışı aracılığıyla anlam düzeylerini aydınlatma potansiyeline sahiptir.

Bedenlerin (ölü hayvanların ve onların etraflarındaki insanların bedenlerinin) mantığını incelemeyi seçtik, çünkü bu mantık bir anlamın ortaya çıkabileceği ayrıcalıklı bir yer sağlar. Bu mantığı figürlü vazolar üzerindeki görüntülerde sessizlik içinde görüldüğü şekliyle ve tüm sınıflandırma kategorilerimizin harmanlandığı Caere'den (Pl. I-IV) çok güzel bir İyon *hydria*'sı (su teştisi) alarak kavramaya çalıştık.[7] Vazonun omzunun etrafında, tüketime hazırlanan hayvanlarla ilgili bir dizi eylemi ve pozu tasvir eden bir friz vardır. Buradaki dizi tamamen istisnai bir durumdur: İkonografide çoğu zaman kurban kesitleri sanatçı tarafından vurgulanan ayrı anlar olarak dondurulur. Vazonun her iki tarafında birbirine karşılık gelen bir iki kesitten daha fazlasını görmek son derece nadirdir. Koleksiyondaki bu istisna bizi, en azından kasaplık ve yemek pişirme kategorilerimizin ötesinde Yunan örgütsel kategorilerinin ve kurban çerçevelerinin kuruluşunu önerme umuduyla, tüm ikonik diziye bakmaya davet eder.

Tüm figürler aynı görsel alana, omuzdaki diziyi vazonun karnındaki görüntülerden ayıran çizginin üzerine konmuştur. Frizin sıralı doğası, her sahnenin üstünde birbirine dolanan sarmaşık ve asmaların sürekli tasarımı ile grafiksel olarak gösterilir; bunların gövdeleri dizinin her iki ucunda, dikey sapın altındaki siyah sırlı kısmın yanındaki zeminden büyür. Bu motif, figürlerin

7 G. Ricci, "Una hydria ionica da Caere," *ASAA* 24-26 (1946-48): 47-57'de yayımlanmıştır; burada, Pl. I-IV. Aşağıdaki tartışmada vazoya editörün adı ile atıfta bulunulacaktır. Krş. J. M. J. Hemelrijk, *De caeretaanse Hydriae*, tez, (Amsterdam, 1956), 62. Burada önerilen yorumlar genellikle G. Ricci'nin yorumlarından farklıdır. Bu nedenle, belirtilmeyecek olan bu sapmaların ayrıntıları için bu çalışmanın bütününe başvurulmasını öneriyoruz. Kurbanın iç yapısının analizi için bu vazonun önemini ilk belirten M. Detienne olmuştur: "Dionysos orphique et le rôti bouilli," Detienne 1977 içinde, 161-217.

başlarının üzerindeki alanı vazonun boynunun başlangıcına kadar kaplar ve aralarında güçlü bir zamansal ve mekânsal süreklilik duygusu yaratır.

Kurbanın bu tekdüze uzay-zamanındaki aynı görsel modda, kasaplık, kurban veya yemek pişirme başlıkları altında sınıflandırılamayacak bir dizi etkinlik görürüz: Kutsal ve kutsal-dışı, seküler ve dindar, arasındaki gizli teorik karşıtlık bu başlıkların tümüne dokunur ve başkalarının davranışlarına dair Batılı okuması bunları ancak büyük çabayla terk edebilir. Bilimsel araştırmanın bir nesnesi olarak gizlenen dinî olgular üzerine Yahudi-Hıristiyan düşüncesinin ideolojik bir kategorisi olarak, "kurban" sadece bir sözcük, sözlüksel bir yanılsamadır. Var olan şey *thusia*'dır ve kendi örgütlenmesi, bölgesi ve sınırları açısından bu şekilde düşünülmelidir. "Yiyecek amaçlı Yunan kanlı kurbanı" ifadesini tekrarlamaktan kaçınmak için bundan sonra bu *thusia* terimini kullanacağız.

Görüntülerde tam bir rol oynayan bitki motifleri dizide, geleneksel olarak, kurban alanında tasvir edilen farklı unsurlar için destek olarak hizmet eder ve dizinin solundaki sarmaşık gövdelerinin ortaya çıkışıyla birlikte görsel dizi başlar. Saplı bir hasır sepet bir daldan sarkar ve zeminde tabanlı bir amfora gövdeye yaslanır (Pl. I): Bu iki aksesuar kurban pratiği için vazgeçilmezdir ve başlangıçtan itibaren diziyi yenilebilecek şey işareti, ıslak ve kuruyu gösteren ikili bir işaret, altına yerleştirir. Ve hemen hayvan bedeninin hazırlanması başlar.

KADER ANI?

Ayırt edebileceğimiz ilk sahne (Pl. I) iki çıplak erkeğin eylemlerini temsil eder: Hemen altlarındaki büyük bir domuzla uğraşırken, domuzun sırtı yerde, bacakları havada ve başı solumuzdadır. Büyük karkas tamamen yerde yatmaz. Beyazla belirtilmiş bir kütle hayvanın altında cıdağı hizasındadır. Geriye doğru düşmüş kafası zemine dokunmaz, taşın üzerinde serbestçe asılı kalır,

bıçağın hayvanın boğazını (yani nefes borusunu değilse bile, en azından iki şahdamarını) kesmek için girmesi gereken tam noktanın boyundaki yerini tam olarak gösterir. Sağdaki adamın iki ön ayak üzerine uyguladığı gerilim, bu şekilde mükemmel şekilde ortaya çıkan gırtlak bölgesini daha da erişilebilir hale getirir. Soldaki adam elinde uzun ince bir bıçakla boynun üzerine eğilir. Bedenin yanında ritüel işaretler yoktur. Hayvanın kanının tanrılar için aktığını hatırlatan herhangi bir sunak (*bōmos*) veya kan vazosu (*sphageion*) yoktur.[8] Dolayısıyla, bu, kanın dökülmesini, hayvanın boğazının kesildiği (*sphazein*) gerçek anı tasvir eden bir görüntü olamaz. Bu daha önce yapılmıştır ve vazonun yakından incelenmesi şüpheye yer bırakmaz:[9] Kurbanın kafasından yere doğru ince çizgiler demeti uzanır; kan akmaktadır. Bu ölümcül bir kanamanın kanı değildir. Hayvanı önceden sersemletmek için önlem alınmış olsa bile, büyük bir beden yaşamın bu kadar barışçıl bir şekilde kaçmasına izin vermez; ve burada karkas tam olarak hareketsiz, manipüle edilebilir ve adamların ellerine tamamen teslim olmuş olarak gösterilir. Nitekim, kanı bir kez aktıktan sonra bile kurban tamamen kansız değildir. Yaranın etrafındaki damarlarda, et ve yaralı dokularda tutulan belirli miktarda kan kalır. Bu, bir kural sistemine göre serbest bırakılacaktır: Kan tanrı için ayrıldığından tüketilebilecek şeylerin bir parçası değildir. Böylece bıçağını (*makhaira*) her iki elinde tutan soldaki adam, ölümcül yarayı yarma ve boyundaki solunum mekanizmasının ucunu gevşetme görevine sahiptir. Ressamın seçtiği işaretler ağında yakalaması için hâlâ yeterli kan mevcuttur. Dolayısıyla, bütünü hayvanın ölümüyle başlayan zaman sıralı bir dizi eylem –ölüm, karkasın ilk muamelesi (kasaplık), adak (kurban) ve yemek pişirme (yeme)– olarak analiz etmeye yönelik ilk ayartmayı orta-

8 Bu iki "adak aracı"na dair, krş. bu kitapta böl. 4.

9 Bunu birçok kez mümkün kıldıkları için Villa Giulia yetkililerine teşekkür ederim.

dan kaldırabiliriz. İlk sahne karkasın hazırlanmasında bir adımı temsil eder. Asıl ölüm mevcut değildir; beden, Yunan imgelerinin hakkında söyleyeceği hiçbir şey olmadığı, yaşam dünyasından bu zor ve sorunlu çıkıştan başka bir yerdedir.[10] Bu yokluk aslında geneldir. Burada dizinin son ve ilk sahneleri arasında bir boşluk, karanlık sır şeklinde bir karartma vardır. Sapın altında hiçbir şey yoktur: Her şey ölümden sonra başlar. Bu ketumluk incelenmesi gereken bir şeydir: Yenilecek hayvanın kan dökmesinin Yunan versiyonuyla ilgili bir şey hiç gösterilmez. Vazoların suskunluğu asla bozulmaz; ölüm ve kurban istisnasız ayrılır. Hayvanların boğazından ölüm geçidini açan eylem asla temsil edilmez. Bıçak yaklaşır, bazen çok yakına (fig. 2),[11] ancak bıçağı ve sunağı gerçekten kana bulayan şey asla resmedilmez. Boğaz ne zaman demire dokunursa, kurban anlamı imgeden uzaklaşır. Öyleyse apaçık duran boğaz, hayvanın ölümü gerçeğinden başka bir şeyi ifade etmez: Bu, gizemli ve anlaşılmaz ve sadece kendisine atıfta bulunan bir ölümdür.[12] Aksi takdirde, din görevlisinin hareketi bıçağı, ağızlığın kuvvetle kaldırılmasıyla ortaya çıkan hayvanın boğazına yaklaştırır ve artık insan eliyle yapılan bir kurbana tanık olmayız. Nike, muzaffer savaşların hanımefendisi, hayvanın beline diz çöker ve hayvana şiddet uygulayarak başını geri çeker:[13] Bu, belirli istisnalar dışında, insanların bu kadar yakından incelemesine izin veremeyeceği bir şeydir. Paradoksal olarak, figürlü

10 Bu konuda ve günümüzün kırsal toplumlarında domuzun bir kurban olarak öldürülmesiyle ilgili daha genel sorunlar için bkz. Y. Verdier, "Le langage du cochon," *Ethnologie française* 7 (1977): 143-52 ve "evcil domuz" üzerine *Ethnozootechnie* dergisinin 16. sayısının tümü. Bedenin insanların eline gelen ilk unsuru olarak kan, hayvanın ölümü etrafında gelişen tasvirlerin merkezinde yer alır.

11 Kâse AFR, Louvre G 112, *ARV*² 11717'de olduğu gibi, burada fig. 2.

12 Krş. elinde kılıcıyla bir koyunu kesen savaşçı: kâse AFR, Cleveland 26422, *ARV*¹ 918/7.

13 Küçük bir *lekythos*'ta AFR, Boston, Museum of Fine Arts 9884 bu pozda görülebilir; bkz. H. Metzger, *Recherches sur l'imagerie athénienne*, 113/30.

Yunan vazoları, tanrıların sunağını korkunç bir kurbanla sulamak üzere kesilmiş bir boğazdan fışkıran insan kanını temsil etmede hiçbir tiksinti göstermez (fig. 3).[14] İnsan kurbanını imgeleme terk edilmiş olarak göstermek daha iyidir, tıpkı ona çok yakın olan yamyamlığın en iyi mitin uzak mesafesinde[15] veya başka bir halkın anlatılarında hayal edilmesi gibi. Sıçrarken gördüğümüz, domuzların veya koyunların değil, Polyksena'nın kanıdır. Uzaklık Ricci vazosunun sapının altındaki siyah sırlı kısımda ele alınır ve bu kader anını hem açığa çıkarır hem de gizler: Hayvanların kanı insan mekânının dışındadır. İnsanların ve tanrıların uzaktan birleştiği kurbanda, hayvan canlı dört ayaklı durumundan şekillendirilecek bir et kütlesine ara durak olmadan geçer. Geçit töreninin (*pompē*) kurbanla (*thusia*) sonuçlandığı an, kanın fışkırdığı an, tanrılara aittir. İnsanlar onda herhangi bir kehanet alameti, işareti aramaz. Sıvıyı bütünüyle sunak ve toprak kabul eder. Özel bir alet, bir vazo (*sphageion*), kanı yakalamayı ve daha sonra sunak (*bōmos*) üzerine yeterince dökmeyi mümkün kılar. İnsan yapımı yüzeylerin üzerinden akarak, onları destekleyen ilahi alanın (*hieron*) toprağına karışacaktır.[16] İnsanların dindarlığının ve tanrıların gücünün inkâr edilemez bir işareti olarak, insanların hayvanlar aracılığıyla tanrılarla koruduğu mesafeyi tam olarak belirler. Kan sunulmaz, yani ilahi güçlere geçici olarak sunulmaz, ancak tam anlamıyla terk edilir ve adak yoluyla görünür dünyayı diğerine bağlamayı amaçlar. Bunu takip eden ritüel zamanda, yaşayanların tutarlılığından çekilen hayvan, farklı bir mantığa, insan yemesinin mantığına, kaydolacaktır. Tamamen yeterli bir şekilde, bir kopma olarak ölüm anı sadece tanrılarla ilgilidir. İnsan

14 Bir Tiren *amphora*'sının (Londra, 97.7.272) Polyksena'nın kurban edilmesi için gösterdiği gibi; krş. F. Brommer, *Vasenlisten*,[3] 413/1, burada fig. 3.

15 Bu konuda M. Detienne'nin analizleri yeniden okunmalıdır: "Entre bêtes et dieux," *Nouvelle Revue de psychanalyse* 6 (1972); yeni basım Detienne 1977 içinde, 135-57.

16 Rudhardt'ın açıkladığı gibi, 262.

kontrolünün ötesinde, ideal olarak ilahi dünya için ayrılmıştır. Bazen insanın kullanımına hazır kandan bahsedilir,[17] ancak bu istisnai delikte önemli olan şey başka yerdedir. Canlı hayvan, bir sistemden diğerine ölüm yoluyla hareket eder, bu da yeniden düzenlenmesini mümkün kılmak için onu düzensizleştirir.

MERKEZ OLARAK İÇ ORGANLAR

Ricci vazosunun ilk sahnesi gerçekten yenilecek etin hazırlanmasında ilk adımı temsil ediyorsa, ilk kurbandan sunağa kadar tüm sahneler aynı ritüel sorunun etrafında döner: Soylu iç organlarını (*splankhna*), yemek için hazırlamak üzere, karkasın göğüs ve karın boşluklarından çıkarmak. İkinci sahne, bir hayvan bedenin etrafına üç din görevlisi yerleştirir (Pl. I). *Makhaira* ile birlikte yarı zorunlu olan parçalara ayırma aletlerinden birinin –et masası (*trapeza*)– olmaması kullanılan tekniği hiç etkilemez. *Trapeza* her zaman olmasa da genellikle üçüncü bir yardımcı ihtiyacını ortadan kaldırır; fakat olmadığında, yatay hat boyunca parçalara ayırma tekniği için üçüncü bir yardımcı gerekir. Burada büyük bir keçi iki yardımcı tarafından tutulur, başı havada serbestçe asılı ve omurgası sakalının dokunduğu yere paraleldir. Bedenin sol ve sağında duran iki adam, ön ve arka bacakları zıt yönlerde çekerek, sırtı düz tutmak için gerekenden fazla bir gerilim yaratır. Göğüs boşluğundaki organlar kalkmış ve yayılmıştır, karın boşluğundaki organlar iç sırt duvarına düz olarak yapışmıştır. Bacakları hemen hayvanın arka çeyrek kısmının önünde ve sağ elinde geleneksel *makhaira* olan üçüncü bir adam, güçlü göğüs kafesinin üzerine eğilerek hayvanın önünde durur. Sol eliyle hayvanın iç diz hizasından sol ön ayağını kavrar. Ressam tarafından hatları özenle belirlenen duruşu, herhangi bir kesme hareketini imkânsız hale getirir. Din görevlisi, beden, yüz ve uzuvlarıyla, tamamen ön ayaklar arasındaki bu alana eğilmiştir ve ön ayaklar

17 *Haimation*, kana dayalı bir tertip, hakkında, bkz. P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*,[3] (Münih, 1920), 113.

arasındaki yeterli mesafeyi ayarlıyor gibi görünmektedir. Bu, hayvanın kaburgalarla korunan göğüs boşluğunun göğüs kemiği civarında yavaşça yumuşak karın kitlesine geçiş yaptığı parçasıdır. Burada yine ve birazdan göreceğimiz gibi, mutlaka kronolojik sırada olmaksızın, her şey *splankhna* ve bunların çıkarılması etrafında düzenlenmiştir. Dinî eylem olarak kurbanın merkezi anı olan *splankhna*'nın tüketimi, bir bakıma, hareket ve eylemlerin yönlendirildiği bir odak noktasıdır ve bunların ilişkilerini ve sırasını törenin mekân ve zamanı içinde düzenler. Ve bir bakıma, bu eylemlerin et tüketimiyle nasıl sonlandığı veya birbirlerine nasıl bağlandıkları pek önemli değildir. Merkezi eylemin aciliyeti bastırdığında, her şeyin onu mümkün kılmak için hazır olması gerekli ve yeterlidir. İlk andan, ölüm, kutsal ızgaraların kızartılması ve yenilme anına kadar yürütülen farklı somut işlemler farklı şekillerde sunulabilir: Katı bir sıradan farklı derecelerde özerklikleri olan az çok eşzamanlı (ve aşırı durumlarda birbirinin yerine geçebilir) manipülasyonlara kadar. Anın gerekleri ya da bir diğeri yerine belirli bir yönü vurgulamak nedeniyle birçok varyasyon mümkündür. Onları tekdüzeliğe indirgeme arzusu sadece boşuna değil, işe yaramazdır, çünkü ilgisizdir. Tutarlılık, eylemlerin tekdüzeliğinde yatmaz; ne de dizilerin değişmez doğasında veya hatta tüm hareketlerin belirlenmesinde. Yine de gevşek bir yapı modelin gerçek kısıtlamalarını ortaya çıkarabilir.

Böylece, karkas hazır olduğunda, parçalara ayırma işlemlerinin mantığı farklı seyirler takip edebilir. Buradaki uygulama mantığı, olası eylemler mantığıdır. Daha iyisi, Ricci vazosunun ikinci sahnesinde görüldüğü gibi (Pl. I), insanın ilk aleti olan beden,[18] tekniklerini modelin dayattığı uygulamaya uyarlar. Buradaki

18 Bu konuda M. Mauss'un *Sociologie et anthropologie* (Paris, 1966), 363-86'da yeniden yayımlanan 1936 tarihli "Les techniques du corps" başlıklı güzel metnindeki yorumları tekrar okunabilir. [Türkçesi: "Bedensel Teknikler", *Sosyoloji ve Antropoloji*, çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, 2011: 465-493.]

uygulama mantığı,[19] maddi kısıtlamaların sayıca az olduğu ve kullanım şekillerinden çok daha az önemli olduğu bir düzenlemedir. Bir hayvanı yemek için onu öldürmek gerekir. Kurban uygulaması öncelikle bunun nasıl yapıldığıyla ilgilidir. Bir uygulama ile ilgili önemli olan şey ürettiği anlamdır: Görevimiz onu çözmektir.

Ricci vazolarının birinci ve ikinci sahneleri, aynı pratik hedefe hizmet eden olası güzergâh çeşitliliğinin tipik bir örneğidir. Yukarıda ele alınan iki karkas, bazı ayrıntıların grafiksel muamelesinde yorumlanması mümkün olan bir fark gösterir. Hayvanların belirgin varlığı, hâlâ tek parça halinde olan iki beden ile sınırlı değildir: Sarmaşık dalının yaprakları arasında yarım bir karkas ön ayaklarından asılıdır. Kavisli boynuzlara sahip bir koç olan hayvanın başı yerdeki karkasın sağındaki yardımcının üzerinde, dallarla aynı hizada asılıdır. Koçun gövdesi, göğüs kafesinde alt kaburgalar hizasından, enine ikiye kesilmiştir; ve iç karın duvarının ilk eti, yerden yüksekteki karkasın solundaki yardımcının sağ ayağının üzerinde, tam dikey olarak, aşağı doğru işaret etmektedir: Bacakları ayrık olan yardımcı, gördüğümüz gibi, her bir arka bacağı çekerek karkası yatay olarak tutmak için çaba sarf eder. Hâlâ bozulmamış karkaslar etrafında düzenlenen iki sahneyi birbirine bağlayan, üçgenin ucuna doğru yerleştirilmiş koçun karkası, adamların kurbandaki eylemlerinin amacını (hayvanların bedenlerini kesmek) açıkça belirtir ve geçici sonucu gösterir.

Bu aşamada, özellikle kurbancı için saklanan veya tapınaklarda kurbanın kalıcı bir işareti olarak kullanılan derinin (*derma*) bütünlüğünü korumak için,[20] en az iki parçaya kesilmeden önce,

19 Bu kavram için krş. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Paris, 1972) ve bunu geliştiren "Le sens pratique," *Actes de la recherche en sciences sociales* 1 (1976): 43-86; burada yazar, "bileşen" çözümlemeleriyle hiç uyuşmayan bir uygulama mantığı [*logique pratique*] kavramını ifade eder (43-44). [*Esquisse*'in Türkçesi: *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak & Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.]

20 *Derma*, tüzüklerde verilen talimatlarda sıklıkla görülür.

karkasın derisini yüzmek gerekliydi. Omuzun arkasındaki üç beyaz vurgu dokunuşu aslında derisi yeni yüzülmüş etin üzerinde ışığın parlak bir şekilde yansımasını tasvir eder. Yerde yatan domuzun göğüs kafesindeki aynı beyaz vurgular aynı etkiyi yaratmayı amaçlar. Koça gelince, işaretler kürek kemiğinden başlar ve belin üstünde durur: Hafif kavisli vuruşlar belki de göğüs kemiğinin altındaki son kaburgaları tasvir eder. Böylece domuzun derisi önceden yüzülmüş olmalı ve beyaz karın kütlesi, mide kasının ince duvarındaki kesimden sonra görülebilen sindirim organlarının kütlesini gösteriyor olmalıdır. Bununla birlikte, adamların saçları gibi renkli olarak gösterilmiş deri hâlâ boyna yapışıktır ve bir dizi ince çizgi kıllı Yunan domuzlarının sırt yelesini işaret eder. Daha uzun ve biraz paralel olan benzer vuruşlar, kürek kemiğinin altından omurga boyunca gür kuyruğa kadar uzanır. Burada derinin hâlâ bedenden tamamen ayrılmamış olduğunu ve böylece etin zeminle herhangi bir temastan koruduğunu kabul edeceğiz.

Karkas üzerindeki işlemlerden sonra, deriyi bedenden tamamen ayırmak için gereken tek şey birkaç kesiktir. Bu teknik[21] hayvanın hızlı bir şekilde ve nispeten kolay bir şekilde yüzülmesini mümkün kılar ve koruyucu işlevi yerine geldikten sonra, deri farklı bir muamele için bir kenara ayrılabilir, etli ve tüylü tarafları temizlendikten sonra sonunda kullanılabilir. Bu şekilde, kırmızı figürlü bir amforanın üzerinde (fig. 4),[22] eti işlemekle görevli olanların geleneksel peştamalını[23] giyen bir yardımcı, başka bir önlem almadan yerde sürüklediği (kuşkusuz bir sığıra ait) uzun kuyruğun derisini sıyırır.

Bu okuma doğruysa, Ricci vazosunda zeminin üstünde tutulan keçinin derisi henüz yüzülmemiştir: Boynu, domuzunki gibi, tüy belirtileri gösterirken, etin parlaklığını belirten bir vurgu veya

21 Saha araştırması birçok kez bu yöntemin etkinliğini doğrulamamı sağladı.

22 Amphora AFR, Boston 018109, *ARV*² 553/40, burada fig. 4.

23 Bu konuda bkz. aşağıda s. 190.

fırça darbesi yoktur (Pl. I). Sırada *makhaira*'yı tutan yardımcının duruşunu yorumlamak var. Bunu benzer tasvirlere sahip bir dizi sahne sunarak yapmaya çalışacağız. *Makhaira*'nın taşıyıcısı, tespit ettiğimize inandığımız gibi, gerçekten de *splankhna* ile meşgulse, ölümcül yarası dışında sağlam olan bir hayvan üzerinde çalışıyordur. Karkası her iki yönde çeken, bacakların uzunluğuyla açıkça belirtilen gerginlik, göğüs kafesinin yükselmesine, karnın alçalmasına ve böylelikle diyaframın her iki yanındaki iç organların mümkün olduğunca ayrılmasına neden olur. Böylece bu işlem, kurban uygulaması için belirleyici yer olan, iç organların bulunduğu, bu ortadaki bölgeyi özellikle erişilebilir hale getirir: solda dalak (*splēn*) ve sağda karaciğer (*hēpar*), Yunanların özellikle *lagones* diye adlandırdığı ve kendi dil alışkanlıklarımızda, daha gevşek bir şekilde, böğrün tümüyle ilişkilendirilen boşluktaki alt kaburgalarla korunur. Karaciğer, epifrenik bağ dokusu ve diyaframın ince kas tabakasını çaprazlama ören güçlü kan damarları ile kalp ve akciğer sistemine birleşir. Deri iyi bir yükseklikten açıldığında, büyük ve küçük geviş getiren hayvanlarda ve domuzlarda cüsseli olan mide kütlesine zarar vermeden, iki taraftaki iç organların diyaframdan bağlantısını kesmek için basit bir kesi yeter.[24] Dalak ayrılması gereken mideye yapışıktır; karaciğer de bu aşamada çıkarılabilir, özellikle de sığırlarda olduğu gibi, büyük boydaysa. Daha sonra göğüs kemiğini diyaframdan başlayarak aşağıdan yukarıya doğru veya boyun yarasından başlayarak yukarıdan aşağıya doğru ayırmak, böylece nefes borusunu erişilebilir hale getirmek mümkündür. İlk sahnede domuzun solunda, karın ve boyundaki ölümcül yara arasında çalışan adam (Pl. I), kesiyi önerdiğimiz şekilde yaptıktan sonra, her iki şekilde de ilerleyebilir. İki elle kullanılan kesme aleti, yardımcının göğüs kemiğini oluşturan oldukça dirençli kemiği (*khelus*) yarmasına izin verir. Bu noktada

24 Kurban edilen dört ayaklıların evcil hayvanlar arasından alındığını ve sadece geviş getiren hayvanları ve domuzları içerdiğini hatırlayın.

nefes borusunu kavramak ve tüm iç organları (*splankhna*) dışarı çıkarmak nispeten kolay bir iş haline gelmiştir. Karaciğer önceden çıkarılmamışsa, basit bir kesi onu diyaframdan ayırır ve tek bir çekişle (en azından daha küçük hayvanlar için), üst *splankhna* grubu (kalp, akciğerler ve karaciğer) elde edilir.

Bonn'da muhafaza edilen bir Attika kutusunun küçük bir parçası üzerinde görüldüğünü önerdiğimiz şey parçalara ayırmanın bu anıdır (fig. 1).[25] Başı Ricci vazosundaki keçinin pozisyonunda asılı olan kurbanlık bir keçiyi taşıyan *trapeza*'nın (masa) çevresinde, üç yardımcı meşguldür. Bu seramik parçasının son derece küçük boyutu onu deşifre etmeyi kolaylaştırmaz. Bununla birlikte, görüntünün büyütülmesi bunu, hiç şüphesiz, sağ taraftaki kırığın yanında teşhis edilebilir koşan bir kişi ile birlikte daha geniş bir kurban dizisinin bir parçasını oluşturan bir parçalara ayırma sahnesi olarak tanımayı mümkün kılar. *Trapeza* ve kurban *makhaira* taşıyıcısının önündedir. Sağdaki yardımcı geriye yaslanarak ön ayakları gerer. Ne yazık ki, kırık, kurbanın solundaki yardımcının duruşunu anlamamızı engeller: Kurbanın karnındaki hafif kavis göz önüne alındığında, bu yardımcının yarı-bükülmüş olan arka ayaklarla meşgul olduğu neredeyse kesindir. Sadece adamın bükülmüş dizini görebiliyoruz. Görüntünün korunan kısmının bilgi açısından en zengini olması büyük şanstır. Din görevlisinin *makhaira*'sı aşağıya doğru işaret eder ve kalın sap onu çevreleyen ve başparmağı yukarıya doğru olan sağ yumruğun ötesine taşar. Bıçak ağzının yarısına kadar göğüse batırılmış olan bıçak, kürek kemiğinin altındaki kaburgaları yayar. Sapın görünür kısmının arkasında görünen diğer eliyle, figür iki ön ayak arasına batırılmış kalın bir çatal çubuk tutar. Yardımcının ön ayakları çekerek sabitlediği çift sıra kaburgayı ayırmak için *makhaira*'sını kullanarak, iki akciğer lobuyla birlikte ortaya çıktığını gördüğümüz üst *splankhna* grubunu nefes borusundan çıkarır.

25 Pyksis AFN, Bonn, Üniversite, 62, burada fig. 1.

Splankhna dizisinin son iç organı olan böbreklere (*nephros*) ulaşmak için, mideden ayrı bir grup oluşturan sindirim organlarının kütlesini birçok zar kıvrımı ile çevrili bağırsaklara itmek gerekir. Bir uçta kalp ve akciğerlerin çekilmesiyle erişilebilir hale getirilen yemek borusu kesilir ve diğer uçta rektal kası çıkarılır. Üzerinde bir koç karkasının hazırlandığı bir *trapeza*'nın sol ve sağındaki iki kişinin yaptığı şey budur (fig. 5).[26] Derisi yüzülmüş hayvan, postunun geri kalanının beyaz vurgularla işlendiği boyun haricinde, sağ böğründe alt kaburgaları gösteren işaretler taşır. Hayvanın başının daha önce belirttiğimiz pozisyonda masanın kenarından sarktığı tarafta, soldaki *makhaira* taşıyıcısı sol elini hayvanın bedeninin içinde hareket ettirir. Köprü kemiğinin hizasında, yukarı kaldırdığı kırık kaburgaları tutarken, sol ayağın görünür ucu diğer tarafta serbestçe çok daha aşağıya sarkar. Bacak ve karın arasında bir kesim, bugüne kadar benzer görüntülerde kaydedilmemiş bir işlem yapmaya hazırlanır. Sağdaki yardımcı, toynakları sol kolunun altında kıstırarak, iki arka bacağı sağ elinde bir arada tutar. Tüm sürecin sonucunda, bağırsak organları dışa doğru kabarmış ve böylece soldaki yardımcının bıçağı için mükemmel bir şekilde erişilebilir hale gelmiştir. Göğüs boştur. Adamlar, çizimin dikkatle gösterdiği gibi, karkası tutma şekilleri nedeniyle görünür şekilde dışbükey olan karınla meşguldür. *Makhaira* taşıyıcısı mide ve bağırsak arasındaki birleşme yerinde gerilmiş ince karın kaslarını kolayca kesebilir ve bağırsak kütlesini ortaya çıkarabilir: Bu, hatırlayacağımız gibi, Ricci vazonun ilk kesitindeki domuzda beyaz vurgularla belirtilmişti.

Karkas tamamen boşaldığında, yağla kaplı böbrekler (*nephroi*) sırtın iç duvarına (*nōtos*) yapışık kalır; artık onları çıkarmak çok kolaydır. Başı sağ tarafa sarkmış bir koyunu taşıyan *trapeza*'nın sağındaki sakallı ve taçlı bir figürün yaptığı şey budur (fig. 6).[27] Sağ

26 Pelike AFN, Paris, Fondation Custodia (kol. F. Lugt, Hollanda Enstitüsü) 3650, burada fig. 5.

27 Skyphos AFR, Varşova, Milli Müze, 14.24.64, *ARV*² 797/142, burada fig. 6.

kolunu dirseğine kadar hayvanın açık göğsüne daldırmış olarak çalışmakta,[28] bir şeyi kendisine doğru çeker gibi öne doğru eğilmiş, arka ayağı kalkmış, serbest el açık ve parmaklar gergindir. Açılmış göğüs kemiği yoluyla kolunun bedene girmiş görünmeyen kısmı, tam olarak *makhaira* olmadan çıplak ellerle çıkarılan böbreğe ulaşır. Soldaki genç yardımcı kurbanın arka ayaklarını toynaklardan tutarak ve onları sonuna kadar uzatarak güçlü bir çekişe direnir ve bu arada kolları gerilmiş ve tüm ağırlığı sola yatmıştır. Hayvanın bedeninin ince bir şekilde belirtilmiş ayrıntıları, burada yine derinin tamamen yüzülmemiş olduğunu gösterir. Koyunun derisi uyluğun ortasından başına kadar bedenin yarısını kaplar. Derisi yüzülmüş bölgedeki sol bacağı ve köprü kemiği hizasından postun üzerine katlanmış deriyi kolayca görebiliriz. Postun kendisi derisi yüzülmüş tarafta olmayan ince çizgilerle belirtilir. Bu son ayrıntı, tüm *splankhna* grubunun hazırlanmasındaki aciliyeti ve karkasın ele alınışının buna nasıl tabi olduğunu mükemmel bir şekilde ortaya koyar. Herakles'in acelesi o kadar çoktur ki, onu bir hayvanı doğrudan yerde ve yalnız başına keserken görebiliyoruz. Etin daha sonraki dağıtımının gerçekleştiği bir *trapeza* yoktur,[29] ki bu onun umurunda olmadığını bildiğimiz bir ayrıntıdır. Aslan derisi giymiş olarak hâlâ tamamen postuyla kaplı muazzam bir koyun üzerine eğilir: Aynı izler, birinin derisini diğerinin postunu işaretler. Solda Herakles, koyunun iki arka bacağını bacaklarının arasında tutar; başı ve boynu sağdaki kadın figürüne yaslanır. Bu muhtemelen Athena'dır: Tam duruşu resimdeki bir boşluktan ötürü görülmez. İkinci bir boşluk kasabın kollarını görmemizi engeller. Görünüşe göre her iki eliyle *makhaira*'sını tutar ve ucuyla beyaz vurguyla gösterilen bağırsak kütlesini deler. Belli

28 Yunancada organ çıkarma tam olarak bu şekilde tasvir edilir: *katheis katō tēn kheïra*: "kol aşağıya daldırılır" (Euph. fr. 1 Kock = Ath. 9.380a).

29 Skyphos AFN, Atina 12 626 hakkında, bkz. *Journal of Hellenic Studies* 75 (1955), pl. 6-7.

ki *splankhna* hasadı çoktan karın aşamasına gelmiştir ve çizimler, derinin henüz yüzülmeyen başlanmadığı kesin olarak gösterir. Burada acele artık tören değil, saf oburlukla ilgili olabilir.

Görüntüde tasvir edilen *trapeza* çevresindeki adamların faaliyeti (terimin mekânsal anlamında) *splankhna* merkezi üzerinden hareket eder. İster onu erişilebilir kılmak, ister üzerinde çalışmak ya da iç organları hasadını bedenin geri kalanına yaymak olsun, ressamın dikkatini tutan hep karın ve boyun arasındaki bu bölgedir. Zira karkas görüntüde bütün olarak kaldığı sürece, hareket dizisinin düzenlemesi hep bu alanda gelişir; tıpkı, ritüel düzeyinde, bir dizi işlemin onların başlıca odak noktası olan iç organların tüketimi etrafında düzenlenmesi gibi.

Splankhna görüntünün ve ritüelin merkezidir. Aynı zamanda arzunun ve endişenin: Bunu, insan ve hayvan yaşamı ve ölümünün belirsizlikleriyle örülü tüm oyunun Aigisthos'un (kurbansal) ölümüyle sonlandığı Euripides'in *Elektra*'sının olağanüstü metninde görebiliriz.[30] *Splankhna*'yı elde etme aciliyeti iki seviyede işler ve aciliyet iki katına çıkar. Tesalyalı olduklarını iddia eden Orestes ve Pylades, Aigisthos tarafından kışkırtıldığında, kurbanı –Klytemnestra'nın kocası tarafından yeni öldürülmüş büyük bir öküzü– kendi başlarına hazırlamayı onur meselesi haline getirir. Hayvanın derisini yüzerek başlarlar. "Orestes, ağzı iyi bilenmiş Dor bıçağını eline alır, zarif seyahat pelerinini omuzlarından atar ve uzanmış koluyla parlak eti ortaya çıkarır" (819-24).

Sonra kutsal kısımlar (*hiera*) boşluktan (*lagones*) çıkarılır. Bu kısımlar hemen *splankhna* olarak ve sonra, daha kesin bir şekilde, kehanet incelemesine tabi tutulan karaciğerin lobları olarak tanınır. Aigisthos'un tedirginliği, içlerinde bir anlam okunabilen bölgelerin korkunç görünüşünün incelenmesiyle beslenir:

30 Duadan ölüme kadar olan kurban anlatısının tamamı 800 ila 841 nolu dizeler arasında geçer. Fransızca çeviri: L. Parmentier ve H. Grégoire, Collection des Universites de France.

"Karaciğer bir lobdan yoksundur; kapı toplardamarı ve safra kesesinin yanındaki kan damarları gözlerini rahatsız eden çıkıntılar gösterir" (826-29).

Dolayısıyla, *splankhna* iç organlarından karaciğer, anlamın yazılı olduğu ve deşifre edilecek ilk şey olarak elde tutulan başlıca organ olarak görülür; kurbancıdaki huzursuzluk bu kadar büyüktür. Hayvandaki bu merkezi yer, anlam taşıyıcısı olarak hayvan, görülmesi için onu veren tanrılar ile hedeflenen insanlar arasındaki gizemli bağın, şimdi açık olan karnın sırlarında maddi biçim verildiği yerdir. Geleceğe yönelik huzursuz olan biri için, endişe bu an üzerinde döner:[31] Tüm kurbanlık adağın tanrılar tarafından ilk kabulü veya reddi, kurbanlık karaciğerin görünüşünde ortaya çıkar. Buna karşılık, bu ret veya kabul anlam yüklüdür ve yorumlanabilir.

Lütufkâr ev sahiplerini oynatan Orestes, kurbana davet edilen bir Tesalyalı olarak, Aigisthos'un, düşmanı Agamemnon'un oğlu Orestes'e yani kendisine ilişkin, güvenini kazanır: Kralın kasvetli önsezilerini uzaklaştırmak için Yabancı Orestes, endişeye bir çare olarak kutsal et şiş yapmayı önerir: "Öyleyse, bana Dor bıçağı yerine bir Phthia bıçağı (kesici) getirin ki göğsünü açayım ve iç organlarla ziyafet çekebilelim" (835-37).

Orestes, Aigisthos'un dikkatini dağıtmaya çalışarak, bir yemek ziyafeti, güçlü yemek hazzı üzerinden kendisini ifade eder. Izgara etlerden alınan haz (ziyafet çekmek, *thoinasthai*), splankhnik anın diğer yüzü olarak ham iç organlarının endişeli bir şekilde ellenmesine Orestes'in önerdiği alternatiftir.[32]

Vazoların, geleceğe ilişkin belirsizlik taşıyan bir bağlamda, her zaman hiyeroskopi (iç organların elle muamelesi ve incelen-

31 Aigisthos'un endişesi törenin açılış duasında açıktır (805-807).

32 Kurbanın kurban töreninde tamamen trajik düzlemde kullanımına dikkat edin: Kurbandan gelen hazzın, eski kurbancı ve müstakbel kurbanın [= Aigisthos] dikkatini dağıtmaya hizmet eden ritüel bir an olarak.

mesi) sunduğu dikkat edilecektir (fig. 10). Sahneler her zaman ayrılmak üzere olan hazır genç bir hopliti tasvir eder: Karaciğerin karanlık kütlesinin sunulduğu hoplit silah tutmayan eliyle lobu veya keseciği kaldırarak inceler. Bu gergin hiyeroskopik sahne, Euripides metninde olduğu gibi vazolar üzerinde, *splankhna*'nın ellenmesinin hoş tarafı ile dengelenmiştir: ızgara ve, görüntülerde çok sık görülen, yanmakta olan sunak teması; yardımcı ızgaracı (*splankhnoptēs*), burada uzun şişlerin uçlarında iç organlar demetini pişirir.[33]

Ricci vazosunda dördüncü bir sahnede (Pl. II) böyle üç figür görülebilir: Bunun hemen öncesindeki üçüncü bir sahnede, ardından bir flütçü (*aulētēs*) ve üçüncü bir vazo taşıyıcısının geldiği bir rahip sunuyu yapmadan önce havaya kalkmış eliyle dua eder. Bizzat tanrıların payının yandığı sunakta,[34] yükselen alevlerin üzerinde, uzun şişlere (*obeloi*) geçirilmiş insanların ilk payını tutarlar. Siyah renk bunların *splankhna* olduğunu gösterir; daha sonra işlenen diğer et, yağlı ve yağsız et karışımını gösteren beyaz vurgular taşır. Görüntüde tasvir edilen sahneler ile Aristoteles'in yoğunlaşmış kan olarak iç organların doğası itibarıyla diğer etlerden farklı olduğu teorisi arasındaki uyum açıktır.[35]

Ressamlar kurbanlarını bilim insanı kadar iyi bilirler. Resimleri, genel olarak oldukça gelişmiş bir anatomik hassasiyete sahiptir. Kurban, günlük deneyimin merkezinde yer aldığından, varsayılan bilginin sanatsal tasvirlere çevrildiğini görmek şaşırtıcı değildir. Yine de bu bilginin anatomi bilimince kuramsallaştırmasını gör-

33 Hiyeroskopi sırasındaki elle muamele için, örneğin bkz. amphora AFR, Würzburg 507, *ARV*², 181/1, burada fig. 10. *Splankhnoptēs* teması için, bkz. G. Rizza'nın kataloğu, "Una nuove pelike a figure rosse e lo 'splanchonoptes' de Styppax," *ASAA* 37-38 (1959-60): 321-45. R. Blatter, *Hefte des archäologisches Seminars der Universität Bern* (1976), 5-10, pl. 1-13'de yayımlanan, Bern, özel koleksiyondaki AFR kâseyi de ekleyebiliriz.

34 Bu konuda bkz. J.-P. Vernant, bu kitapta, 2. bölümün ilk sayfası.

35 Arist. *Part. an.* 673b1-3; krş. Detienne 1977, 175.

mek daha az ilginç değildir ve keza bunu, bedenin Aristotelesçi mantığının inşa edilirken örnek aldığı bir model olarak açığa çıkarmak. Bir teşrih uygulayıcısı olan Aristoteles[36] aynı zamanda kurban tekniklerinin bir gözlemcisidir ve hiyeroskopide elde edilen notlar[37] onun için değerlidir, çünkü gözlemlenmeden kısa süre önce kesilen sağlıklı hayvanlara dayanırlar. Dahası, anatomik açıklamaları, hayvan parçalayıcısının (*mageiros*) *makhaira*'sının izlediği yol boyunca ilerler. Görünüşe göre tuhaf bir geçiş kabul edilir: "Boyun, yemek borusu ve nefes borusuyla uğraştıktan sonra, şimdi iç organlardan bahsetmeliyiz."[38] Sıra *trapeza* üzerindeki karkasın hazırlanmasında takip edilenle aynıdır. *Splankhna*, çıkarılma sırasına göre tek tek incelenecektir: kalp, akciğerler, karaciğer, dalak ve nihayet, hasadın sonunda olduğu gibi, listenin en altındaki böbrekler. Burada, tıpkı *mageiros*'un bıçağı altında olduğu gibi, diyafram iç organları iki gruba ayırmaya hizmet eder: kalp ve akciğer grubu ile karaciğer, dalak ve (gerçi diyaframdan oldukça uzak olan) böbrekler. Bu, seçkin anatomist-kurbancımızı iç organları ele aldıktan sonra diyaframı el alması için yeterlidir.[39] Daha sonra bu kası yukarıdan ve aşağıdan tartışır ve bu tartışmayı *trapeza*'da yatan ve parçalayıcı tarafından görülen bir insan veya hayvan için anlamlı olacak bir şekilde yapar. Diyaframla başlayan bu simetrik model, diyaframın üstündekileri asil olanla ve altındakileri daha az asil olanla karşılaştırır[40] ve daha sonra, iç organların peşindeki av bıçağının rotasını izler gibi, soldan sağa benzer bir ayrım yapar.

Aristoteles, görünüşe rağmen, iç organların tümünün çift olduğunu açıklar: Böbrekler açıkça öyledir, kalp iç yapısında, akciğerler

36 Arist. *Part. an.* 667b10.

37 A.g.e. 667a34-b 4.

38 A.g.e. 665a27. Fransızca çeviri: P. Louis, Collection des Universites de France.

39 A.g.e. 672b9-12.

40 A.g.e. 672b9-12.

gözle görülür bir şekilde ikilidir.[41] Meşru tereddütlere rağmen, boşluğun iç organları tarafından işgal edilen merkezi konumun kendisi ikiye bölünmüştür.[42] Aynı kurbansal düzeydeki iç organlar olarak karaciğer ve dalak aynı doğaya sahiptir: Dalak, sol-sağ simetrisinden kaynaklanan ve bunun gerektirdiği sahte bir karaciğerdir (*nothos*).[43] İç organlarının simetrisi, bu stratejik bölgedeki kurban muamelesini *splankhna* işlemleri için yönlendirir. Daha genel bir düzeyde, iç organlar, kan damarlarının bedene, çapayla tutunur gibi, tutunduğu şeylerdir;[44] dalak ve karaciğer doğaları ana toplardamarı tutmak olan tırnaklar gibidir. Ve harfiyen: "Böylece, iç organlar vasıtasıyla, hayvanların bileşimi mümkün olur."[45] Aristoteles, karkasın *trapeza* üzerinde hazırlanmasını adım adım takip eder: Beden, onun yaşamsal bileşimini sağlayan şey, *splankhna*, boşaldığında, düzensizleşir ve parçalanır, ancak insan eliyle. Kesinlikle canlıların bileşiminin ötesinde bulunan beden, dağıtım ağlarına et parçaları olarak girer. Hayvanların anatomisi, insan toplumuna özgü bir ihtiyaçlar düzeninin gizlice kaydedildiği topolojik bir alandır.

PARÇALANAN BEDEN

Et (*sarks*) olarak parçalara ayrılacak bedenden sindirim sistemi çıkarılmalıdır. Aristoteles, diğer iç kısımlar, bağırsaklar hakkında ne yapacağını bilmez, zira onun için iç kısımlar terimin tam anlamıyla *splankhna*'dır. Yine iç kısım olan mide ve bağırsakları tartışmadan önce, et ve *splankhna* arasındaki ilişkiyi dış ile iç arasındaki ilişkiyle karşılaştırır. Kurban modeli, sindirim sisteminin, yani mide ve bağırsakların (*entera*), beden kısımları sistemindeki konumuna fazla ışık tutmaz.[46] Anatomist onların statüsü hakkında

41 A.g.e. 669b13-21.

42 A.g.e. 669b25.

43 A.g.e. 669b28, b36-670a2.

44 A.g.e. 670a10-16.

45 A.g.e. 670a19-20.

46 Tüzükler onlardan bahseder fakat belirsiz bir bağlamda. Örneğin, Kos'ta *splankhna*'dan ayırt edilirler; krş. *LSG* no. 151 A.

sessizdir. *Sarks* ve *splankhna* arasındaki karşıtlığı belirttikten sonra, yine diyaframdan başlayarak sindirim sistemiyle devam eder. Onun için bu bir iç kısımdır, ancak ete aittir ve tasvir kurban dağılımının örüntüsünü izler, fakat aynı zamanda şu çelişkiye düşer: *entera* şişte pişirilmez.

Trapeza üzerine konan temizlenmiş beden, Aristoteles'in ifadesiyle, "iç organları korumaya" hizmet eden şeye indirgenir.[47] Ricci vazosundaki yarım koçtan görebildiğimiz gibi (Pl. I), ilk parçalama üst gövdeyi alt kaburgalar hizasından alt gövdeden ayırır. Yarım koçun sağında ve benzer şekilde bir sarmaşık dalından asılı, ucu kanca işlevi gören bir toynak şeklinde olan siyah bir şekil vardır: Bu hayvanın bududur. Ressam etli kısmı, uyluk için yer bırakarak, dikkatlice oymuştur: Bildiğimiz gibi, tanrılara sunuda yakılmak için kenara ayrılan kemikler dikkatlice çıkarılmalıdır. Bu, ressamlar tarafından tasvir edilen (kemiksiz oldukları için) gevşek ve bir toynakla biten et parçalarını açıklar: Örneğin, bir yardımcı tarafından taşınan veya hâlâ kemikli olan parçadan kavramış bir figür tarafından sabit tutulan. Burada parçalama iskelet eklemleri boyunca ilerler. Eski bir haşiye,[48] *artamos* (parçalayıcı) teriminin "tam olarak, eklem boyunca kesen (*ho kat' arthra temnōn*), *mageiros*"a işaret etmek için kullanıldığını açıklar. Ve *Phaidros*'ta Sokrates diyalektik yöntem üzerine daha iyi bir yorum bulamaz: "Ayrıntıları doğal eklemlere göre ayırabilmek (*diatemnein kat' arthra*); hiçbir parçayı kırmamak ve kötü bir parçalayıcının (*kakou mageirou*) tarzından kaçınmak için çabalamaktır."[49]

Bir hayvanın ölü bedeninin parçalanması, diyalektikçinin işleminin ikinci kısmının, bölme, organik doğasını çağrıştırmanın ilginç bir yoludur. Ancak katı parçalama kurallarına göre parçalanan beden, eski yaşam bütünlüğünü birincil durumda ortaya koyar.

47 Arist. *Part. an.* 672a17.

48 Schol. ad Opp. *Hal.* 2.622, ed. Bussemaker.

49 Pl. *Phdr.* 265e.

Splankhna sırası, anatomistin tasvirini düzenlemesini sağlar; tıpkı ilk parçalamanın, yaşamdan ölüme ileri geri hareketiyle filozofun imgelerini şekillendirmesi gibi. Kurbanın gizli kalbi Yunan hayal gücünün derinliklerinde atar. Beden parçalanmalıdır, ancak onu yavaş yavaş yenilebilir yiyecek durumuna dönüştürecek olan bilindik adımlara göre. Bu nedenle, parçalama aleti, *makhaira*, ilk anda satır tipindeki bir kırma aleti olarak değil, kemiklerden arındırma ve hazırlama için bir bıçak olarak kullanılır.[50] Bu fark özellikle arka çeyrekteki eklem için önemlidir, çünkü parçalayıcının eti uyluktan ayırması ve Sokrates'in kınadığı felakete yol açmadan kemik ucuna ulaşması zordur. Bununla birlikte, bir vazodan bir görüntü (fig. 8),[51] kurban bilgisinin tüm kesinliğiyle, bir *trapeza* üzerinde siyaha boyanmış muazzam bir budu gösterir: Turuncu arka plan üzerinde uyluğun çift başını işaret eden iki nokta ve kasık altındaki kıvrımdan ayrılmış etin hatlarını belli eden hafif bir kavis vardır. Ön ayağın eklemi, kesin olarak konuşursak, bir sorun oluşturmaz: Kürek kemiğini göğüs kafesine bağlayan kemikli bir yuva yoktur; zorluk çekmeden kesilebilir. Bir *mageiros*, *trapeza* üzerinde bir ön ayak tutar, *makhaira* sağ elinden sarkmaktadır (fig. 19):[52] Bacağın ve etli parçanın açısı omzu tespit etmeyi mümkün kılar. Bu aşamada, karkas baştan sona omurga tarafından tutulan şeye indirgenir: kaburgalar, sırtın etli kısmı, arka çeyrek bölgesi. Kafa ayrı kesilir. Bir parçalara ayırma sahnesinde keçi başını yerde görürüz (fig. 7):[53] *Trapeza*'nın solunda ayakta duran *mageiros*'un ayağı ile aynı hizadadır; ve uylukları çıkarılmış iki yumuşak etli but arka planda asılı durmaktadır. Göğüs kafesinin kaderi hakkında hiçbir şey bilmeyiz. Öte yandan sırt (*nōtos*) kült tüzüklerinde belirtilir. Eklemlerin Sokratesçi formülasyonunu ve Aristotelesçi

50 Bu ilk an Homerosçu metinlerde *diakheō* yüklemi ile belirtilir (*Il.* 7.316; *Od.* 3.456, 14.427).

51 Hydria AFN, Boston 99 257, *ABV*, 430/25, burada fig. 8.

52 Kâse AFR, Louvre C 10 918, *ARV*² 467/130, burada fig. 19.

53 Krater AFN, Londra, British Museum B 362, burada fig. 7.

anatomisini takip edersek,[54] sırt kaburgaların bittiği yerde başlar. Alt uçta böbrekleri tutar ve koruyucu et eksikliğini telafi etmek için yağ yapar: Bu bölge (*osphus*) bir büküm noktası olarak koruyucu etten yoksundur. *Osphus*[55] hem bel bölgesini hem de kalçaların etle kaplı kemiklerini ifade eder ve Aiskhylos'un tragedyasında Prometheus'un bize hatırlattığı gibi, karkasın tanrılar için bir kenara ayrılan bir parçasıdır: Burada Titan sunağın üzerindeki uyluk kemiklerinin yanına uzun omurgayı (*makra osphus*) koyarken görünür.[56] Bu kemikler yakıldığında, yorumuna izin verdiğini söylediği işaretler elde edilir. Ricci vazosunda (Pl. II) *osphus*'un kavisli şekli alevlerin üzerine çıkar. Keçi kafasını yerde gösteren kraterde (fig. 7), sunağın üzerinde görünür ve burada birkaç kez ateşin içinde kıvrılır. Omurganın bu kısmı oldukça geniş uzunlukta bir dizi omurdur ve belki de kuyruk ve sırt (*nōtos*) arasındaki kalça kemiği ile bağlanan omurlardır.

Eklemler boyunca yapılan bu parçalara ayırma, Ricci vazosunda (Pl. II), bir yardımcının bir üç ayaklı üzerine yerleştirilmiş büyük bir kazan (*lebēs*) içine kancaya batırarak koyduğu ve orada kaynamakta olan küçük et parçalarını üreten şey değildir. Pişirildikten sonra, et kancasını (*kreagra*)[57] kullanarak, onları sol eliyle tuttuğu et tabağına (*kreidokos skaphis*)[58] koyar. Pişirmenin son aşamasına ulaşmak için başka adımlar gerekirdi. Yunan dili, onları kesmek anlamına gelen genel *koptein* terimi altında toplar. Daha önce gördüğümüz dev butlu *trapeza*'da (fig. 8), uyluk çıkarıldıktan sonra kalın etten kesilmiş üç büyük dilim vardır. Parçalara ayırma bir sonraki eklemde durur ve sahnenin üzerindeki dallarda asılı olan parçayla, incik, sonuçlanır. Bu dilimler, bu uygulamaların

54 Arist. *Part. an.* 672a16-20.

55 Krş. Chantraine, s.v. *osphus*.

56 Aesch. *Prom.* 496-97.

57 Ath. 4.169b (= Anaxipp. fr. 6 Kock); Ar. *Vesp.* 1155, *Eq.* 772; *Anth. Pal.* 5.306.

58 *Anth. Pal.* 5.306.

ayrıntılı olarak temsil edildiği bir Boiotialı tabağın kapağında görülebileceği gibi,[59] sırayla parçalara ayrılmıştır (fig. 18). Biri iki sütun arasına konmuş üç sahne, kapağın etrafına bir çember şeklinde yerleştirilmiştir. Sütunlardan birinin solunda, iki *mageiroi*, bir tür dilimi ellerinde tutar ve bir tabureye oturmuş sağdaki figür sağ elinde salladığı *makhaira* ile dilimi parçalamaya hazırlanır. Aralarında kısa ayaklı bir *trapeza*, aynı muameleyi bekliyor gibi görünen aynı tipte beş dilim taşır. Soldaki bir sonraki sahnenin ön planında muazzam siyah sırlı bir kütle vardır. Yaklaşık eşit aralıklı kavisli çizgiler benzer dilimleri ima eder. Sağdaki figür her iki eliyle birini alır ve bu belirsiz parçayı kaldırarak onu almaya hazır gibi yaklaşan başka bir figüre uzatır.[60] Bu şekilde çizilen et, parçaları (*krea*) belirsiz olarak tasvir eder, ne liflerin yönünü ne de etin nispi yumuşaklığını gösterir. Pişirme teknikleri açısından, kurban mutfağındaki kızartılmış ve kaynatılmış arasındaki karşıtlık,[61] en azından Yunanlar gibi yumuşak ete değer verenler için "nesnel" bir sınırlamayla karşılaşır.[62] Zaten sert olan bu şekilde kesilmiş taze et kaynatılmadan pek yenilebilir değildir. Yunanlar için kaynatma en mükemmel pişirme şeklidir. Taze iç organlar kızartmak için sorunsuz bir şekilde doğrudan alevlerin üzerine konabilir. Yine de sosyal bir model olarak bu parçalara ayırma yöntemi izonomik (eşitlikçi) bir tasavvuru varsayar: Her bir kişinin ortak et önündeki eşitliği eşitlikçi kente ait olduğunun biricik işaretidir.[63] Plutarkhos[64] bile parçaların eşit dağılımını

59 Schloss Fasanerie, Adolphseck 120, krş. *CVA* Almanya 16, Schloss Fasanerie 2, pl. 63/11-4, 64/1-2, burada fig. 18.

60 Krş. Akropolis'ten şüphesiz benzer bir sahneyi içeren bir Attika fragmanı (Atina Akr. 965), *ARV*², 253/56.

61 Krş. Detienne 1977, 173-75.

62 Plutarkhos'un *Quaest. conv.* 3.10.696e'de, şu soruyu sorduğunda tanıklık ettiği gibi: "İncir ağacından asılan parçalar neden çabukça yumuşar?"

63 Bu konuda krş. Berthiaume'un argümanları.

64 *Quaest. conv.* 2.10.642e-f.

sağlamak için esasen demokratik bir yöntem olan kuranın kullanıldığını söyler.

Boiotia kapağında (fig. 18), düzenli dilimlere kesilmiş et kütlesinin arkasında, alana dikilmiş ucuna kadar etle yüklü bir şiş (*obelos*) bulunur. İkinci sütunun solundaki bir sonraki sahnede, yine alanda, dilimlenmiş parçalarla dolu bir şiş bulunur ve ayrıca yerde çapraz çubuklu bir destek üzerinde sağa doğru yaslanmış dilimler vardır. Sağda, *makhaira*'sıyla bir *mageiros*, *obelos*'un solundaki bir yardımcının iki eliyle uzattığı büyük bir parçayı keser. Sütun ve dik şiş arasında, üçüncü bir figür elinde uzunluğunun üçte birini örten etli bir *obelos* ile koşmaktadır; bu şiş kuşkusuz diğer ikisi tarafından kesilen parçalarla tamamen doldurulacaktır. Bu süreç Ricci vazosu üzerinde tasvir edilmiştir (Pl. III-IV). Törenin bir kesitinin sona erdiğini gösteren ritüel abdest sahnesinden sonra, biri *trapeza*'nın sağında ve diğeri solunda iki *mageiroi*, kaynatılmış olanlarla aynı küçük parçaları şişe geçirmektedir. Her biri *obelos*'u sol eliyle dik tutar ve sağıyla *trapeza*'da kalan parçaları yükler. Burada Boiotia kapağındakilerden daha küçük olan parçalar, doğrudan şişlerin üzerine tek tek geçirilir. Kapaktaki sahnelerdeki (fig. 18) parçalar aynı zamanda metal şişin etrafına sarılmış gibi görünür.[65] Bu görüntülerde şiş artık bir pişirme malzemesi değildir: Bazen beklendiği gibi,[66] eti daha sonra kullanmak için bir kenara ayırmanın bir yolu olarak hizmet eder. Yedek tutulan *obelos* bir kâsenin üzerinde görünür (fig. 19): Soldaki *mageiros* bir omzu tutar ve sağındaki kişi bir elini uzatır ama eklemi almak için değil. Kırmızı boya kaybolmuş, siyah vernik üzerinde izler bırakmıştır. Ve masanın üzerinde et parçaları, *obelos* taşıyıcısı tarafından tutulan parça ile birlikte açıkça görülür.[67] Kâsenin iç

65 Krş. *olpe* (sürahi) üzerinde şişe geçirilmiş etlerin düzenlenmesi sahnesi, AFN, Heidelberg, Üniversite 143, *CVA* Almanya 10, Heidelberg 1, pl. 39/3.

66 Krş. Polycharm. ap. *FGrH* 770 F 1 (= Ath. 8.333d-f).

67 Doğrudan vazodan F. Lissarrague tarafından yapılan çizim hatlarını belli eder.

panelinde, sakallı bir figür, yine oldukça görülebilir olan aynı parçaları bir üç ayaklı üzerindeki büyük kazana (*lebēs*) daldırır. İster yerinde yensin ister *obelos*'ta taşınsın, et aynı şekilde eşit parçalara kesilir.[68]

Bu noktada, hayvanın bedeni tamamen parçalanmıştır: Sanki kentte etrafında örgütlenmiş insan toplumunun sınırlarına denk gelecek şekilde patlamış gibi. Hayvan bedenine tahsis edilen güzergâh, *splankhna* merkezinden başlayarak, dilim dilim, tüm sosyal bedene uzanır. Yenilebilir bedenin nihai varoluş nedeni, sonunda tam bir geometriye uygun olarak, sosyo-politik [*civique*] alanla karışmaktır.

SONUÇ OLARAK: İNSANIN ONUR PAYININ YOLU

İlk merkez ve eşit sosyo-politik paylar arasında, iyi bir eşitlikçi mantığa göre, onurun gerektirdiği istisnaya yer ayrılmıştır. Onursal dağıtım yöntemleri çoktur; memnun olanlar sayısızdır. Herhangi bir kurban pratiğinde, sanki bir zamanlar organik olarak birleşik olan etin bağı düzenli aralıklarla sosyal bedenin bütünlüğünü sağlar gibi, bu hayvan bedeninin kendilerini aynı grubun üyeleri olarak gören herkese düzenli olarak sunulmasının bir istisnası vardır. Yunan yaşamındaki bu asli eylem, dünyanın tanrıların bakışları altında yerli yerine konduğu bir andır. Doğaüstü ile ilişki meşru olmalıdır; canlı bedeni başkaları tarafından yenen bir bedene dönüştüren yöntemlerin düzenliliğinin bir garantisi olmalıdır. Rahibin (*hiereus*) işlevi budur. Hayvanların dinî ölümünün kent çerçevesinde geçerli olması için bu kişinin varlığı gereklidir. Onun denetimi en azından insan eyleminin bütünlüğünü doğrudan tanrıların denetimi altına koyar: Rahip onların taleplerini bilir. Hatta *trapeza* üzerine tanrıların kullanımı

68 Bu pratiklerin paranın kökenleriyle ilgili olası gelişmeleri hakkında, krş. N. Parise, "Segni premonetari, sacrificio et società nella Grecia arcaica," *Annali dell'Istituto Italico di Numismatica*. Araç ve nesne olarak *obeloi* hakkında, bkz. U. Kron, "Zum Hypogäum von Paestum," *JDAI* 86 (1971): 117-48.

için konulanlardan bile alır. Tanrıların yerine geçmese bile onların varlıklarını bir anlamda insanlara uzatır. Et payları tanrılara adak olarak masaya konur; daha sonra rahip onları düzenler. Tanrılar, tamamen alevler tarafından tüketilen yenilmeyen payların yanı sıra, kültün aracıları tarafından yenilen payları alır. Rahibin tanrılarla özel bir ilişkisi vardır. Hayvanın ölümüyle adağın tümünü alan tanrı gibi, rahip de hayvanı başlangıçta bütün kılan kısmı, onun yaşamsal sargısını alır: bir zamanlar ne olduğunun tek kanıtı olarak törenin sonunda geriye kalan deriyi. *Hiereus*'un bu yeri, hayvanın bedeninde insanları onurlandıran bir yer bulma sorusu ortaya çıkmadan önce bile, merkezden, insanların payından alınan numunelerle gösterilir. Rahip kült tüzüklerinin belirttiği şekilde, başka bir belirtme olmaksızın, *splankhna*'dan bir pay alabilir. Aristoteles'in çift doğaya sahip olduğunu gösterdiği organlardan yalnızca hasat edilecek sonuncusunun yarısını alabilir: Bir böbrek. Böylece *splankhna* merkezinden rahip için bir pay ayrılır ve bu ona kimseyi mahrum etmeden ayrıcalıklı bir konum verir, çünkü eşsizdir. Kolektif şişlerden alınan *nephros*'a sahip tek kişi olacaktır: Bu onun tek faydalanıcısı olduğu bir yöntemle merkeze katılmasını sağlayan seçkin bir parçadır. Et ayrıcalığı (*geras*), aynı şekilde, diğerlerinin hakkından bir şey almadan bir şey elde eden tek kişi olmak anlamına gelir. Daha sonra hayvan bedeninin anonim paylara indirgenmesinden çeşitli kısımlar çıkarılır; kaldı ki yöntemin ayrıntılarını takip etmek zordur. Et (*krea*) ile ilgili temel nokta, ete dönüşmeden önce bedenin bir yerinin rahibe sunulması olabilir: Bir yer olarak sunulur ve dolayısıyla kurban bedenindeki organik işleviyle ilgilidir. Burada söz konusu görünen şey, masadaki sunuların (*trapezōmata*)[69] ikamesi yoluyla tanrılara yakınlıktan doğan ilişkinin aynısıdır. Rahip için bedende ayrılan yer, merkez açıldıktan sonra, ilk parçalara ayırma sırasında ilahi

69 Krş. D. H. Gill, "*Trapezōmata*: A Neglected Aspect of Greek Sacrifice," *Harvard Theological Review* 67 (1974): 117-37.

paylardan birini barındıran yerdir. Toynak (*skelos*) ve budu (*kōlē*) içeren en sık pay, ilahi uyluk kemiğinin çıkarıldığı paydır.[70] Aynı şekilde, *osphus*, etli kalça, bedenin mimarisinde, *osphus*'un, sunağın üzerinde yakılan omurganın bir devamı olarak kabul edilirdi. Burada ilahi olanla ilişki bir bitişikliktir. Şeref yeri, parçalayıcının bıçağının tam ilk vuruşunda ismini söyleyendir: Bu onu doğa-üstünün ayrı alanı ile kesişim noktasına yerleştiren bir isimdir. Bedenin topolojisinde rahip mantıklı yerde bulunur; insanlar ve tanrılar arasındaki temas noktasında.

Hiereus'a genellikle çok küçük bir pay verilir. Bu, Hermes'e adanmış bazı kurbanlarda ona da verilir. Geçitler, artbölgeler ve belirsiz yerler tanrısı Hermes'e[71] verilen dildir.[72] Metafor olarak dil, iletişimin odağıdır. Hermes'in metaforik payı, tanrılarla ilişki kuran ve birinden diğerine geçişi sağlayan rahiplere verilir. Sunulmadığında bile, dil her zaman ayrı kesilir veya en azından geçici olarak bir kenara konur.[73] Böylece, hayvanın eti anonim et parçalarına dönüşmeden önce, onur payları, onların (yönetmelik yazıtlarını taşıyan taşlarda tekrarlanan) isimlerini söyler. Parçalanmış bedenin anonimlik bağlamında ayrıcalık, parçalara ayırmadaki konumu ile, tanrılara yaklaşma onurunu ifade eden bir yer edinmekten ibarettir. Bedenin yerleri sonuna kadar mantıklıdır.

70 Tüzüklerde genellikle deri (*derma*) ile ilişkilidir.

71 Bkz. P. Stengel, "Die Zunge der Opfertiere," *Opferbräuche der Griechen* (Leipzig-Berlin, 1910), 172-77.

72 Bkz. Laurence Kahn, *Hermès passe ou les ambiguités de la communication* (Paris, 1978).

73 Bkz. Ar. *Pax* 1060.

Fig. 1-2

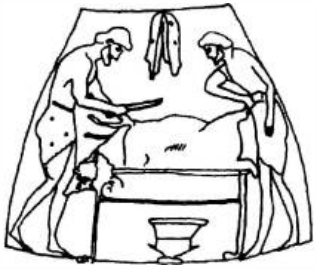


Fig. 3-5

Fig. 6-7

Fig. 8-9

Fig. 10-12

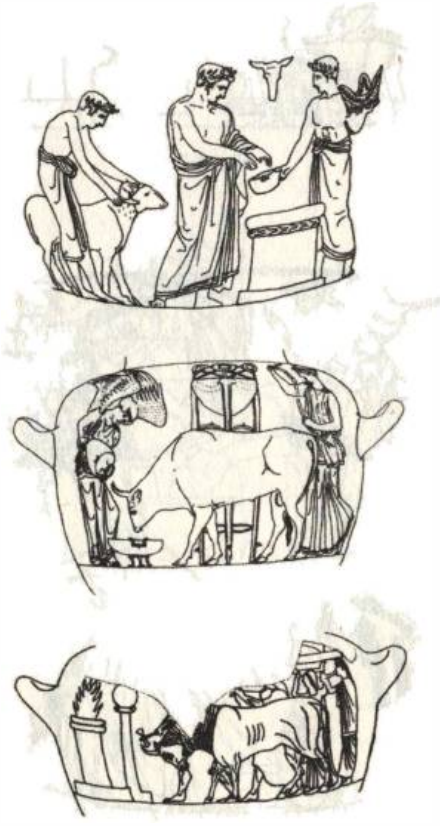
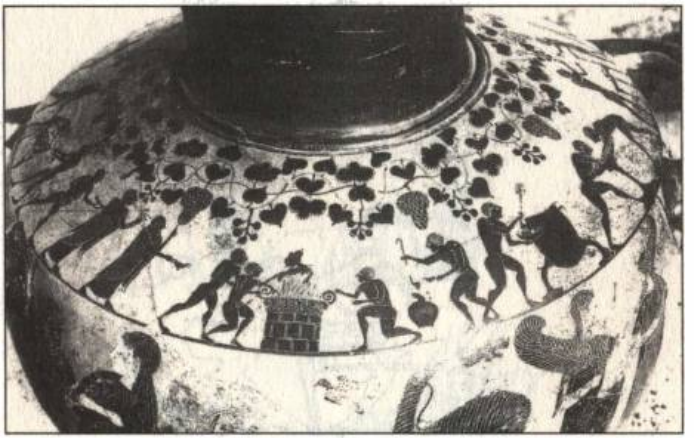


Fig. 13-15

Fig. 16-18

Fig. 19

Pl. 1



Pl. 2

Pl. 3

Pl. 4

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ARAÇSALLIK OLARAK RİTÜEL

Jean-Louis Durand

ARAÇSAL (ENSTRÜMANTAL), sıf. Didaktik terim. Bir araç (enstrüman) olarak işlev gören. *Araçsal neden.* Araçsal hâl: dilbilgisi terimi olarak, bazı dillerde enstrümanın, araçların ifade edilmesine hizmet eden bir hâl için söylenir. Müzikte, enstrümanlar (çalgılar) ile icra edilen ya da icra edilmesi gereken anlamına gelir.

Dictionnaire de l'Académie française,
8. edn. (1935), cilt 2.

Tören [*rite*] kutlamak bir şey yapmaktır.[1] Bir şeyin onu gidip görmeden nasıl yapıldığını hayal etmekten daha zor bir şey yoktur. Aktörlerin ve eylemlerin mekânsal dağılımı, mekânın kendi düzeni, jestler [*gestuelle*] dizisinin izlediği yol ve örgütlenişi, törenin atmosferi ve coğrafyası: Bunların tümü kritiktir. Antik Yunanistan'da kurbanla ilgili ritüel [*ritualiste*] söylem oldukça

1 Bu çalışmanın önceki bir versiyonu 1979'da İtalyanca olarak *Dialoghi di archeologia* dergisinde yayımlanmıştı.

azdır: Yunanların kendilerini kurbancı olarak sundukları yerler seramik resimleridir.[2]

Ancak etnomerkezcilik[3] tuzaklarından ve resmin naif mantığından kaçınanlar için, bir resim günlük yaşamı net bir şekilde yansıtamaz ve bu nedenle tartışılacak sahneleri seçmek için en az kısıtlayıcı kriterleri kullandık. Örneğin, hayvanların ölümü ya da insanların beslenmesi ya da her ikisini de içeren durumlar için (ya bizzat ya da ima yoluyla mevcut) insan ve hayvanları bir araya getiren tüm tasvirleri, başka bir değerlendirme yapmadan, koruduk. Böylece, özünde ritüelin etrafında ifade edilen bir dizi

2 Yunan alanının bu belirli konfigürasyonu için, Rudhardt'ta giriş niteliğindeki yorumlara bakınız (261). [Bu makalede "ritüel" hem isim hem sıfat olarak, sırasıyla, *rituel* ve *ritualiste*'in, "tören" de aynı kökeni paylaşan *rite*'nin karşılığı olarak kullanılacaktır. Türkçeye "rit" olarak geçmiş olan *rite*'nin anlamı bir yerde şu şekilde verilmiştir: "Din, tapınma, büyü ya da erginlikle ve geçiş dönemleriyle ilgili geleneksel tören, ayin. Ritler belli ilkelere uymak zorundadırlar ve çoğunlukla kapalı bir düzen içinde işlerler" (Sedat Veyis Örnek, *Etnoloji Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi DTCF Yayınları, 1971, s. 204). İngilizce literatürde *rite* ve *ritual* arasında halihazırda evrensel kabul gören bir ayrım olmasa da bazı uzmanlar ilkini tören ya da ritüelin küçük bir parçası ya da "ritüel davranışın daha küçük bir parçaya bölünemez bir biriminin icrası" (örneğin, bir evlilik töreninde yüzük alıp vermek) olarak tanımlamayı tercih eder (bkz. J.A.M. Snoek, "Defining 'Rituals'", *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts* içinde, ed. Michael Stausberg, J.A.M. Snoek, Jens Kreinath [Leiden, Brill, 2006]). Fakat mevcut yazarın *rite* terimini bu dar anlamda kullandığı şüphelidir. Daha geniş "tören/ayin" anlamı daha olasıdır. Yazarın "rit"le yakından ilişkilendirdiği *gestuelle*, *geste* ya da *gestualité* için de Türkçeye geçmiş "jest," sıfat *gestuel* için "jestsel" karşılığı kullanılacaktır. Bunlar genel olarak "beden hareketleri" anlamına gelir. "Jest"in anlamı bir yerde şu şekilde verilmiştir: "Konuşurken, birisine bir konuyu anlatırken mânâya dikkati çekmek, önemini anlatmak için el, kol, baş ve vücûdun bir kısmı ile tabiî olarak veya özellikle yapılan hareket" (Kubbealtı Lugatı). Konuşma dilindeki daha yaygın ikincil anlamıyla ("yapılan bir şey, bir iş dolayısıyla yapana gösterilen takdirkâr hareket, ifade, tavır" a.y.) karıştırılmamalıdır. –ç.n.]

3 Bu ilkesel sorular hakkında, krş. bu kitap, s. 88.

imge ve kurban mitlerinin nispeten az ikonik versiyonunu elde ettik. Tören ve imge arasındaki bu ilişkilerin incelenmesi burada önsöz yerine hizmet edecektir.[4]

TÖREN, MEKÂN VE İMGE

Bir imgenin bir yer, işaretlerin ortaya çıktığı bir mekân, olduğu düşüncesiyle başlayalım.[5] İmgede tasvir edilen sol/sağ, üst/alt, ön/arka gibi mekânsal ölçütlere göre konumlandırılmış işaretler ve unsurlar birbiriyle kombinasyonlar yapar. Bu kombinasyon veya kombinasyonlardan bir anlam üretilir. Öyleyse imgedeki her şey anlam taşıyabilir. Ne tasvir ile onun altında yatan şey arasındaki ilişkiler ne de komşu imgeler arasındaki ilişkiler bu "anlam ekonomisi"nden[6] dışlanmamalıdır. Dahası, imge ona bakanlar için kendisi hakkında çokanlamlılığa yol açan bir söylem oluşturur: yorum. Bu aşırı karmaşıklık, Yunan imgeleri örneğinde, sonsuza dek sessiz olmaları gerçeğiyle ikiye katlanır. Terminolojimizin hiçbiri bunlarla başa çıkmak için uygun değildir: Gerekli kültürel yetkinlikten yoksun olarak, böyle bir dile sahip değiliz.[7] Yunan

4 Bu ilişkiler, E. H. Gombrich'in düşüncesinin kalbinde yer alır. Tam olarak tören ve resimdeki jest sorunu hakkında, bkz. "Le geste et l'expression rituels dans l'art," *Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal* içinde, ed. J. Huxley, Fransızca çeviri (Paris, 1971), 225-237.

5 Bu nedenle burada fotoğrafi çekilmiş resimler yerine figürlerin hatlarını gösteren çizimler bulmak şaşırtıcı olmayacaktır. Burada canlandırılan bu eski uygulama, resmin unsurlarının konumlarını hemen görünür kılar. Bu zor görevi kabul ettiği için dostum François Lissarrague'e içten teşekkür ediyorum. İkonik işareti kavramı, Claude Bérard'ın fikirlerini genişleterek, ikonolojiye farklı bir yönelim verir ve bazen aynı resimlerin yeni okumalarını sunar. Okuyucu özellikle iki metne bakmalıdır: Berard, "AXIE TAYPE," *Mélanges Paul Collart* (Lozan, 1976): 61-73, ve "Le liknon d'Athena," *Antike Kunst* 19 (1976): 101-114.

6 Bu kavram hakkında bkz. J. L. Sehefer'in düşünceleri, *Semiotica* 4 (1971): 193.

7 İmge üzerinde çalışmayı önerdikten sonra, herhangi bir teorik zorluk olmaksızın, imgenin ürettiği söylemin analizine kayma tehlikemiz vardır. Örneğin, şu çalışmada olduğu gibi: L. Porcher, *Introduction à une sémiotique*

resminin basit antropolojik statüsü bile net değildir. Dolayısıyla, Yunan ressamları tarafından işaretlenip sınırları çizilmiş sessiz bir mekâna kilitlenmiş olarak sadece görmeye mahkûmuzdur.

Kısıtlamalar ne kadar büyük olursa, belirlenim düzeyleri o kadar fazla olursa, kuralların açığa çıkarılabileceğine inanmak o kadar mümkün olur. Törenin yer aldığı tasvirler bu türdendir. Tören, her şeyden önce bir jest [*geste*] meselesidir ve bu itibarla ilk olarak onu taşıyan, onu gösteren kültürden etkilenir. Fakat başkalarının jestleri bizim için belirsizdir; tavırları yöneten kurallar erişilemezdir. Aldıkları anlam ancak açık bir bağlamsal konum içinde açığa çıkarılabilir. Bu tam olarak antropolojik olan ilk düzey, seçimlerinin ekonomisi şöyle dursun, sadece tasvir edilen jestsel duruşların belirli biçimini değerlendirmemizi sağlar.

Ritüelin kendisi, imge gibi, sessiz bir mekândır. Burada belli bir düzene göre örgütlenen davranışlar, jestsel programların [*programmes gestuels*] çok daha açık olduğu sıradan jestleri [*gestualité*] yönetenlerden daha katı bir dizi zincir içinde gelişir. Tam olarak bu tür bir programlı kısıtlama, töreni tören olmayandan ayırt etmemizi sağlar. Jestlerin adlarını ve sıralarını bilmiyorsak töreni anlamak imkânsızdır: Dil gerçekliğin ilk yorumcusudur.[8] Keşfedilecek yol oradadır. Ancak tören, dil ile ikincil dereceden ilişkiler korur. Kendisi de bir dil olan tören anlam üretir: burada yine mekâna bağlı olan bir anlam. Ritüel sürecin gerçekleşmesi sırasında, insanlar bir şekilde kendi başlarına zaten anlamlı olan canlı ve cansız varlıklarla temasa geçerler. Hayvan bedenlerinin

des images, sur quelques exemples d'images publicitaires (Paris, 1976). İmgelerin reklamını yapma durumunda, izleyicinin, konuşmacının, imgenin üreticisinin ve onu analiz edenin antropolojik yeterliliği aynıdır. Hepsi aynı kültür içinde iş görür. Yunan resimleri için, yorumcu kesinlikle sıkı bir ikonik analizle başlamalıdır; aksi takdirde kendi temsili sistemini resme yansıtmayı göze almalıdır: gerçek olana benzerliğe dayalı gerçek bir tahrifat.

8 Bkz. E. Benveniste, *Problèmes du linguistique générale*, cilt 2 (Paris, 1974), 43-66.

duruşları, hareketleri veya elle muamele görmeleri gibi insan jestleri tarafından kurulan ilişkilerde (burada konuşma aktif bir müdahale veya eylem türüdür), jestsel program ritüel bir süreç haline gelir ve bir anlam ortaya çıkar. Bunu anlamak, törenin sorguladığı Yunan kültürü unsurlarının her birinin statüsünü, temsil sisteminin tümünü incelemeyi varsayar.[9]

Ritüelin mit gibi dilsel olaylara benzer şekilde işlediğine dair uzun süredir kabul gören düşünce tamamen kabul edilebilir değildir.[10] Ritüelde zaman sorunu vardır; ancak, her şeyden önce mekân meselesi vardır. Mitsel bir hikâye, öncesi ve sonrasının dilsel tipte sınırlamalar olduğu bir anlatı zamanında gelişir.[11] Tören söz konusu olduğunda işler farklıdır. Eylemlerin gerçekleşme sırasının her zaman kısıtlayıcı olmadığını görmüştük.[12] İç organlar (*splankhna*) ile ilgili sahneler, zamansallığın başka bir sıraya ait, bu durumda odaksal, olduğunu gösterir. Tüm sıranın zamanı, geç kalanlar için ayrılabilir ve ritüel eylemi en başından beri geçerli kılmak için yeterli olabilir.[13] Buna karşılık, kesinlikle takip edilmesi gereken (aksi takdirde felaketle sonuçlanabilecek) belirli odak noktaları vardır. Kurbanda, kızartılmış ve kaynatılmış olanın ardışık düzeni fütursuzca tersine çevrilemez; oraya çok fazla yatırım yapılmıştır.[14] Kısacası bir mutfak zamansallığı vardır:

9 Uygun "süreç" ve "sistem" kavramları ve bunların dildışı kullanımları hakkında, bkz. L. Hjemslev, *Prolégomènes a une théorie du langage* (Paris, 1968), 175-227.

10 Krş. Lévi-Strauss, "Religions comparées des peuples sans écriture," *Problemes et methodes d'histoire de religions* içinde (Paris, 1968), 261.

11 Anlatısal zaman sorunu ve mitlerin yapısı hakkında, bkz. J.-P. Vernant, "Raisons du mythe," *Mythe et société en Grèce ancienne* içinde (Paris, 1974), 244-50. [*Eski Yunan'da Mit ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan, Alfa Yayınları, 2017.]

12 Hayvanların bedenleri etrafındaki çok sayıda olası jestsel güzergâh hakkında, krş. bu kitapta böl. 3, "Merkez Olarak İç Organlar" başlıklı kısım.

13 Bu konuda krş. Detienne 1977, 177-78.

14 Krş. a.g.e. 181-82.

Bir yemeğin çeşitli unsurlarının hazırlanma sırası çok önemli değildir. Önemli olan, hepsini uygun sıraya göre pişirmektir. Örneğin, sarımsak ve soğan veya havuçlar ve patatesler karıştırılmamalıdır. Müziğin zamansallığına, eğer isterseniz, özellikle herkesin kendi tarzında doğaçlama yaptığı cazın zamansallığına dikkat edin. Belirli bir ritmik program çerçevesinde, her yorumcu kendi solosuyla, hepsinin birlikte *chorus*'u (koro) oluşturduğu kolektif bir yaratma anına ulaşmaya çalışır. Yunanlar ritüel temposunun bu tür müzikal değerlerine karşı duyarlıydı. Euripides'in *Kikloplar*'ında, Odysseus, yoldaşlarının canavar dev tarafından (bir kavram kargaşası ve canavarca olan) antrofajik bir kurban olarak yenilmesinden önceki son anlarını anlatır:[15] "Her şey hazır olduğunda, tanrıların lanetlisi, bu Hades'in *mageiros*'u birden iki yoldaşımı yakaladı ve onları ritimsiz, *rhutmōi tini* olmadan, katletti: Birini kazanın tunç karnında öldürdü, diğerini topuktan yakalayıp bir kaya parçasının keskin noktasına çarparak beynini parçaladı" (396-402). Polyphemos'un kendisi iyi bir kurban yorumcusudur.

Ritüelde, bildiğimiz gibi,[16] mesele her şeyden önce araçtır. Araçlar vasıtasıyla beşeri şeyler tanrıların bakışı altına gelir; tüm

15 Çeviri, L. Méridier'nin Fransızca çevirisinden (Collection des Universites de France) burada önerdiğimiz yorum için uyarlanmıştır. *Rhuthmos* kelimesinin anlamı, Yunancada tarihsel bir semantik problem oluşturmaktadır. Benveniste, terimin müzikal anlamını yakın tarihli bir gelişmenin sonucu olarak görmektedir. Ancak "La notion de rythme dans son expression linguistique" üzerine çalışması (*Problèmes de linguistique générale* içinde, Paris, 1966, 331) bu metni açıklamamaktadır. Kapsamlı bir çalışmada (*Les Noms grecs de la forme: étude linguistique*, tez, Neuchatel, 1971, 70) Cl. Sandoz tarafından önerilen genel anlam –"tarz"– bu pasaj için pek yardımcı değildir: Canavar onların ikisini kullanır! Bağlam gerçekten de *rhuthmos*'a müzikal bir anlam yüklüyor gibi görünüyor. Burada söz konusu olan şey, vahşi adamın iki katil eyleminin kadanslı dengesi, sahneyi korkunç bir şekilde düzenleyen ve Odysseus'u büyüleyen estetik orandır. *Rhuthmos*'un ifade ettiği bu kadans ve simetri kavramı için bkz. *LSJ*, s.v. Kelimenin genel tarihi için bkz. Chantraine, s.v.

16 Kurban pratiğinin belirleyici bir unsuru olarak masa (*trapeza*) hakkında, örneğin, bkz. önceki makalenin tamamı, böl. 3.

bütünlük onlarla inşa edilir: Bunun sonucunda, resmin okunmasının bu nesnelerle birlikte etkili bir şekilde başlayabileceği hipotezine ulaşırız. Böylece ilk önce imgelerin nesneler açısından düzenlenmesine baktık. Ancak ikonik olan ritüel değildir. İnsanlar ve nesneler törenin ve resmin mekânına yerleştirilir ve imge törenden alınır. Törenin nesneleri resmin mekânını nasıl düzenler ve törenin mekânı ile resmin mekânı arasındaki ilişki nedir? Bunlar vazolar üzerinde tasvir edilen kurban sahneleri ile ilgili en makbul sorulardır. Sonunda, *thusia* türünden bazı kurban araçlarını sunmayı ve onların çevresinde gelişen mekânı incelemeyi seçtik.

ET YÜKLÜ AĞAÇ

Bir masanın (*trapeza*)[17] solunda ve sağında iki kişi (fig. 8) vardır: Kurban tacı takan soldaki, büyük bir budu kesmeye hazırlanmaktadır. Burada ritüel mekânı olarak saydığımız yer,[18] insanların tapınağın (*hieron*) ilahi toprağındaki faaliyetlerini ifade eden iki unsur etrafında düzenlenmiştir. Oraya insan eliyle yerleştirilen ilki ön planda karanlık bir dikey kütle olan sunaktır (*bōmos*). Diğeri iyice kök salmış bir ağaçtır: Dalları sunağın sol arkasındaki gövdeden çıkmakta ve tüm vazoyu kaplamaktadır ve böylece tüm arka plana belli bir somutluk vermektedir. Sahnenin bütünlüğü, mekân ile ilişkilerinin yer/toprak ile olan ilişkileriyle başladığı bu iki sabit unsur arasında derinlemesine yakalanır.

Bu çerçevede, her biri tüm düzenlemeyle tuttukları konuma göre belirlenen farklı bir ilişkiye sahip iki taşınabilir araç bulunmaktadır. Sunakla tamamen aynı düzlemde büyük boyutta bir kap, aynı zeminde bir sütunlu krater silueti, bulunur.[19] Üçüncü bir

17 Oinokhoe AFN, Boston (Museum of Fine Arts), 99527, krş. *ABV*, 430/25, burada fig. 8.

18 Krş. yakın zamanda öne sürülen "kasap" okuması: J. Boardman, *Athenian Black Figure Vases* (Londra, 1974), fig. 287, resim altı yazısında.

19 Bu araç hakkında, krş. bu bölüm, "Kan Vazosu" başlıklı kısım.

düzlemde, *bōmos* ve ağaç arasında, yandan her iki uçta bir bacağı görülebilen uzun masa (*trapeza*) vardır. Hepsi bir bütün olarak birleştirildiğinde, ritüel eylemi gerçekleştiği tapınağın (*hieron*) açık havadaki mekânına yerleştirerek, ağaç ritüel eylemin sahnesini kurar. Etin çeyreğini taşıması için kullanılan ağaç doğrudan insanların eylemine katılır: Bu, kendisinden daha önce but kütlesinin kesilmiş olduğu bir inciktir; kemiği de çıkarılmış ve sonra tanrıların onuruna yakılmış olmalıdır. Budun parçalara ayrılmış üç dilimi masadan sarkarken, iki kasap (*mageiroi*) hâlâ bütün olan parçadan uyluğu çıkarmak için kendilerini hazırlar.[20] Bu muazzam but *bōmos*'un arkasındaki *trapeza*'nın üzerinde durmakta; ve solda, masa ve sunak arasındaki kişi, büyük bacak kütlesine bir kesim yapmaya hazır bir şekilde kesme aletini (*makhaira*) yöneltmektedir. Sol eliyle tüm kütleyi sabit tutmaya yardımcı olmakta ve kütlenin diğer ucu sağdaki sakalsız ve taçsız kişi tarafından toynak ve topuk arasında tutulmaktadır. Tüm düzenlemede, ağacın dalları diğer araçlarla aynı düzlemde işlev görür. Dolayısıyla, ağacın araçsal karakterinden ötürü kurban sahnelerinde anlamlı olduğu düşüncesini kabul edebiliriz. Bir ağaç, Yunan kültürüyle uyumsuz olmadığı sürece, her zaman bir et ağacı olmaya müsait olacaktır.[21] Bunun sonucunda, onu diğer araçsal unsurlarla birleştirebilir ve topraktaki köklülüğünden ötürü resmi düzenlemeye yarayan aynı tipteki diğer unsurlarla koruyabileceği yapısal açıdan benzer (homolojik) ilişkileri değerlendirebiliriz.

20 Bu uygulama ve bunun resme dökülmesi hakkında, krş. yukarıda böl. 3, "Parçalanan Beden" başlıklı kısım.

21 Bu, "ağaç" teriminin sözlüksel olasılıklarını tüketmez. Örneğin törenin yöneldiği tanrı hakkında bilgi sağlayabilir. Gela ressamının şu *lekythoi*'unu karşılaştırın: örneğin, Amsterdam APM 268, aşağıda, n. 22 (dallar), Atina Agora P. 24067 (palmiye ağacı). Palmiye ağacı her zaman bir Apolloncu bağlama gönderme yapabilir.

ÖLÜMCÜL SULAR

Yanan sunağın her iki tarafında birbirine bakar şekilde, iki sığır iki sütunun önünde durmaktadır (fig. 11).[22] Sunağın üzerindeki ateş arka plandaki ağacın yerini alırsa, *hieron* (tapınak) resimde gereksiz bir mimari işaret ile bulunur: Arka planda *bōmos* gibi ve bir ağacın dikeyliği ile inşa edilmiş sütunlar dizisi. Aynı sanatçıya atfedilen resimde (fig. 12), mekân, arınma suyu içeren bir tekne (*loutērion*) etrafında benzer bir şekilde inşa edilmiştir.[23] *Bōmos*'tan *loutērion*'a geçerken, resim ağacın arka plandaki varlığını geri getirir. İşaretin permütasyonu, çifti –ikonik dizimi (sentagma)– yeniden sunar: *hieron*'un mimari bir unsurunun arkasındaki ağaç. Ağacın yeniden ortaya çıkması, *louterion* ve *bōmos*'un homolojik konumunu garanti eder. Hayvanlar su içmek için değil, öldürülmek için ordadır ve et yüklü ağaç, kurban işlemindeki kaderlerinin işareti olarak oradadır. *Loutērion*, su aşaması, kurbanın ilk aşamasıdır; ağaç, ölü bedenin ete indirgendiği son aşamadır. Kurbanın izlediği yol, resimde tamamen ama zımni bir şekilde içerilir. Arı su teknesi olan *loutērion* kana uzaktır. Kurban sonrası aşamada kanı yıkamak için oradadır. Bununla birlikte, sunağın bağlamsal konumunda olan *loutērion*, resimdeki kurbanın –hayvanların henüz su ile temas etmediği, planlama aşamasındaki bir kurban– mekânsal merkezidir. Tören içinde onlara dokunması gereken arı su sadece onu içeren yapı tarafından ima edilir. Hayvanlar ve ölümcül su yüz yüzedir; eğer her şey hâlâ yerinde ise henüz hiçbir şey olmamıştır.

Loutērion'un yanında sığıra ek bir *mainad* varsa, bu basit ilave, resmin unsurları tarafından taşınan anlamları bozar.[24] İnsanlar

22 Gela ressamının bir lekythos'u AFN üzerinde, Amsterdam APM 8196, burada fig. 11.

23 Amsterdam APM 268, burada fig. 12. Bu ressamın eseri hakkında, bkz. J. M. J. Hemelrijk, "The Gela Painter in the Allard Pierson Museum," *Bulletin Antieke Beschaving* 49 (1974):117-58.

24 Olpe AFN, Paris (Louvre), F. 333; krş. R. Ginouves, *Balaneutike* (Paris, 1962), pl. 11.

ve hayvanlar arasındaki ilişkiler, Dionysosçuluk çerçevesinde, pişmiş yiyeceklerin yenildiği kurbanlık mekândakinden tamamen farklıdır. İmge artık bir ritüel değildir ve üzerine binilmiş sığır, tanrının insan varlığına mucizevi bir şekilde katılabileceği o uzak bölge ile ilgilidir.[25] Tekne bu bağlantının arılığını işaret etmek için vardır.

Yere konmuş arı su teknesi, sunak gibi, kurbanlık bir yerdir. Hayvanlar tekneye sunağa yaklaştıkları gibi yaklaşırlar; resmin mekânında olduğu gibi, törenin mekânında da, ölüm işaretleri olarak sunak ve tekne, su ve kan gibi ayrılır. Dolayısıyla, kanla herhangi bir işi olan görevliler çıplaktır ya da dev et bacağını tasvir eden *oinokhoe* üzerinde olduğu gibi (fig. 8), özel bezler veya hafif peştamallar giyerler (fig. 5).[26] Kesilmiş boğazdan veya etin işlenmesinin herhangi bir aşamasından fışkıran kanla ilgili olanların giysilerinde hiçbir kan izi görülemez. Kurbanın kutuplaşmış mekânında, kurbanın kabul edilmesi için gereken suyu hayvana taşımak önemlidir. Bu vasıta rolünü alan *hydria*'dır. Göze çarpmayan bir kurban aracıdır,[27] ama yine de önemli bir yer tutar. Getirilmesini sağladığı su olmadan, kurban durur.[28] Ancak su yeri ile kan yeri arasındaki mesafe o kadar büyüktür ki sunağa ikinci bir vardiya gerekir. Başka bir araç, bir tür tekne (*khernips*),

25 Dionysosçuluğun bu yönünün uyandırdığı cazibeye dair, H. Jeanmaire'nin Euripides'in *Bacchae*'si üzerine güzel yorumunu okuyun: *Dionysos* (Paris, 1951), 138-56.

26 Boston *oinokhoe*'si üzerinde, sağdaki genç görevli tarafından tutulana benzer üzerine kan bulaşmış bezler bazen kesim sahnelerinde tasvir edilir. Örneğin krş. bezin *trapeza* ve *sphageion* ile birlikte bulunduğu pelike AFN, Paris, Fondation Custodia (Dutch Institute), burada fig. 5.

27 Mısır'da suyun korunması ile bağlantılı bir kurban sırasında, Herakles'in ülkenin kralı Bousiris tarafından kurban edileceği sahne dizisindeki *hydria* varlığı çarpıcıdır; bkz. F. Brommer, *Vasenlisten zur Griechischen Heldensage*,[3] (Marburg, 1973); vazo listesi için 34-36.

28 Theophrastos'un anlatısında (*Peri eusebeias*, fr. 18, Potscher ed.) *Bouphonia*'nın Atina versiyonunda olduğu gibi.

din görevlisine su sunmak için kullanılır: Ellerini içine sokar, hayvana su serper ve böylece onu ölüm taşıyıcı damlalarla temas ettirir (fig. 13).[29]

Bununla birlikte, bir *stamnos* üzerinde tasvir edildiği gibi,[30] ölüm taşıyan *hydria*'lar, kurbanlık hayvanı, şeritlerle süslü boynuzları olan bir sığır, sulamaya paradoksal bir şekilde hizmet eder (fig. 14). Burun ucu aşağıda olan hayvan, alçak bir üç ayaklı üzerinde bir tekneye su içmek için gider veya gelir. Bu tunç teknenin üstünde kanatlı bir Nike, dibi ve dikey kulpundan tuttuğu *hydria*'yı dökmek için eğilir. Permütasyon ile test doğruysa, tunç teknenin bir *loutērion* ile ortak bir yanı olamaz. Şaşırtıcı bir şekilde, en azından ilk bakışta, teknenin ayakları yıkamak için bir leğen (*podaniptēr*)[31] olduğu ortaya çıkar. Atletik yarışmalardaki ödüldür: Kendisi de tunçtan yapılmış dev bir üç ayaklı ile bağlantılı olarak şiirsel yarışmanın zorunlu ödülü olarak görülmelidir. Bu bir ritüel sahne değildir. Nike'nin varlığı tarafından önerilen agonistik bağlama atıf, tanrılara tahsis edilmek üzere olan iki nesnenin ilişkisinde kesinlikle bellidir. Dahası, bu yarışmalarda *hydria*'nın kendisi olası bir ödüldür.[32] Diğer iki tahsis nesnesi ile birlikte, varlığı bütünün agonistik anlamını güçlendirir. Ancak, *podaniptēr* ritüel olarak şekillendirilmiş bir su kabı değilse, *hydria*, hayvan ölümünün törensel değerlerinin taşıyıcısı olarak kalır. Taşınabilir ve taşımak için yapılmış olarak, kurban mekânı dışında, kurban olarak seçilen hayvanı sulamak için kullanılabilir. Çok muğlaktır ve ölümün zayıf ama kesin işareti olarak kalır: Hayvan böylelikle gelecekte kurban olarak rolüne rıza göstermesini sağlayacak araç sayesinde huzur içinde canlı tutulur. Sahnede bulunan Nike, imge

29 Krater AFR, Lahey (Gemeente Müzesi) OC (ant) 5-71, burada fig. 13.

30 Stamnos AFR, Münih 2412, krş. *Paralipomena* 443/5, burada fig. 14.

31 *Podaniptēr* ve bu *stamnos*'un yorumlanmasına dair sorular hakkında, krş. R. Ginouves, *Balaneutike* (Paris 1962), 73.

32 Bu konuda bkz. H. Froning, *Dithyrambos und Vasenmalerei in Athen* (Würzburg, 1971), 81-82.

ile kültün gerçeklikleri arasındaki kesin ilişki sorununu ortaya koymak için yeterli olacaktır. Böyle bir konumun insanlar tarafından üstlenildiğini öngörmek mümkün görünmektedir. Dinî *boutrophia* Yunan yaşamında bilinmiyor değildir. Peki kurban öncesi beslenme alışkanlıkları? Bu sahne, hayvanın en azından sulanabileceğini varsaymamıza izin verir. *Mageiros*'un kolaylığı için, beslenmemiş bir hayvanı hazırlamak tercih edilir, ancak aç olduğunda, özellikle güçlü veya büyük hayvanlar durumunda, şiddete başvurmadan sakin kalmasını sağlamak çok daha zordur. Yine de, hayvana onu gelecekte yiyecekler tarafından huzurlu bir şekilde eşlik eden yavaş bir alay, kurbanın uygun icrası için şarttır.

Durum ne olursa olsun, buradaki ikonik söylem ritüelin *kendisi* değil, ritüel *üzerine* konuşur. Zafer tanrıçası Nike, imtihandan sonra tanrılara sunulacak ödüllerden birini çok önceden hazırlanmış bir hayvanı galibi kutsayacak kurban olarak beslemek için kullanıyordu. Böylece bir kurban söz konusudur: İkonik bir prosedür geçmişe, geleceğe ve gelecek zamanda tamamlanmışlığa [*futur antérieur*] atıfla konuşabilir.

KAN VAZOSU

Boston *oinokhoe*'inde sunağın sağında (fig. 8) büyük bir sütunlu kraterin silueti görünür. Kurban kanını yakalamayı amaçlayan bu vazo, sunak ile, hayvanların kanının tanrılar için aktığını gösteren gereksiz bir işarettir. Masa (*trapeza*) gibi seyyar ve taşınabilir olan vazo, resmin mekânını tek başına veya masa ile birlikte ritüel olarak tanımlayabilir. Louvre'daki *stamnos*'ta (fig. 9),[33] iki araç kurban kombinasyonunda görünür: Çift flüt (*aulas*) ve kan vazosu (*sphageion*). Buraya tören araçlarına flütü dahil etmekte tereddüt etmeyeceğiz. Kurbana katılanların tam sessizliği içinde, kesin ölüm anına sadece flütün modülasyonları (ton geçişleri) ve muhtemelen kadınların haykırışları eşlik eder. Müzisyen (*aulētēs*) bu resimde çalmıyordur. Alay bozulduğunda, ölümün bir şekilde

33 Stamnos AFR Paris (Louvre), C. 10754, *ARV*², 228/32, burada fig. 9.

askıya alındığı bir anda, aleti elinde tutar. Yerde, *skyphos* tipinde büyük bir vazo, kanla işi olan yardımcıların takması gereken bezi beline sarmış yarı çıplak bir kişi ile başını vazonun üzerinde çıdağı seviyesine kadar uzatmış bir sığır arasında durur. Alayda yumuşaklığın ve ölüm anında şiddetin belirsiz aracı olan flüt tek başına ölümü ima etmez. Ölümü belli eden şey flütün *sphageion* ile ilişkisidir. Artık mesele hayvanı bir teknede sulamak değil, kesikten fışkıracak kanın yakalanabilmesi için onu doğru yerleştirmektir. Ancak yumuşak atmosfer hâlâ hâkimdir ve *sphageion*'un üstünde kanla bağlantılı yardımcı hayvanı sakinleştiriyordur: Sağ eli hayvanın alnına bastırıyor, sol eliyle boynuzlardan birini tutuyor. Resmi düzenleyen bir su aracı değil, bir kan aracıdır: Kan gelmek üzeredir ancak bir an için zaptedilir. Öldürmenin ilk modülasyonlarından önce bir sessizlik zamanıdır.

Sphageion konumundaki vazo her zaman büyük boyuttadır: Ya bir krater ya *skyphos* ya da oldukça benzer resmî bir türdür. Bu ayrıntı belki de Caere'den bir *hydria* üzerindeki bir alay sahnesinde bir boşluğun yarattığı can sıkıcı sorunu çözmemizi sağlayacaktır (fig. 15).[34] Dahası, bu vazo aynı nesnenin üzerine yapılmış çeşitli resimlerle ifade edilen anlamlar arasındaki ilişkiyi sorgulamaya davet eder: Vazonun bir tarafında av sahneleri ile diğer tarafında kurban sahnelerini birlikte görebiliriz. Buradaki ilgimiz, kurban sahnesinde sunulan karmaşık topluluğa odaklanacaktır. Bu, mekânsal düzenlemenin kurban araç düzenlemesi açısından zorluk yarattığı bir alaydır. Sığır başını vurmak için kullanılan bir balta taşıyıcısı (*boutupos*), yanmakta olan bir sunağa dönük olarak görevini yerine getirirken gösterilir. İkinci figür boşluktan ötürü bir sorun teşkil eder. Sepet taşıyıcı (*kanephoros*) başı hizasındaki sepet ile hareket halinde görülür. Flütçü enstrümanını çalar. Ri-

34 Caere hydria'sı, Kopenhag (Milli Müze) 13567; K. Friis Johansen tarafından yayımlanmıştır: *Opuscula romana* 4, 61-81 ve su araçları için özellikle 76. Burada fig. 15.

tüel an figürlerin resmin mekânındaki konumuna denk düşmez. Sadece alayın başındaki *boutupos* ve arkadaki flütçü, hayvanı tam ölüm mekânı içinde yeterince sınırlandırıyor gibi görünür. Peki ya diğer görevliler? Figürlerin sırasının resmî düzenlemesine rağmen, buradaki şey bir cenaze gibi görünmüyor. Sepet taşıyıcısı *kanoun*'unu (sepet) taşımak yerine indiriyor, böylece tören alayının bittiğini ima ediyor.[35] Bunun ölüm mekânı olduğu yorumu doğruysa, artık çift ağızlı baltanın (*pelekus*)[36] tehditkâr olduğu veya, vazonun editörünün düşündüğü gibi, *kanoun*'dan su veya tahıl kullanıldığı zaman değildir. İndirilmekte olan sepete gelince, kemik ve rayihaların yakılması ile uyumlu bir kutsal kek sunusu içerdiğini düşünebiliriz. İkinci görevlinin araçlarına gelince, *pelekus* ile öldürmeden sonra dökülen kanla yakından ilgili bir şey olması muhtemel görünmektedir. Aslında, bunlardan biri bizim için açıkça tanınabilir görünüyor: Bir kolu görünür ve diğeri ağzı belki de yukarı dönük olan *makhaira*'nın sapını tutan kişinin sol eli tarafından gizlenmiş büyük bir *skyphos*'tur. Her halükârda, burada ölüm aracının tören alayında taşınması söz konusu olamaz, çünkü görünmez kalmalıdır; daha ziyade kanlı ölüm araçları yerlerine konmaktadır. Büyük *skyphos* aslında bir kan vazosudur. Ölümün sıkı bir şekilde sınırlandırılmış mekânında, ölümü getiren ile onu müziğe döken arasında, *hydria* ve su teknesi gereksizdir. Bu, insan ve hayvan arasındaki ilişkide, şiddetin tam olarak yumuşaklıkla buluşmak üzere olduğu andır. Sığırın çıdağı üzerindeki *skyphos*'un arkasında duran ikinci görevlinin sol eli tam olarak *pelekus*'u tutan ele karşılık gelir. Biri diğerinin anlamını tersine çevirir.

35 Sepet ve tasvirleri hakkında bkz. J. Schelp, *Das Kanoun: Der griechische Opferkorb* (Würzburg, 1975).

36 Bu araç hakkında bkz. bu kitapta böl. 8, n. 36.

ORKİNOS KANI

Nesnelerin resimdeki ve törenin mekânındaki konumlarını hesaba katmadan sadece nesneler sistemini içeren bir kombinasyon sistemi [*combinatorie*] nihai olarak mümkün olamazdı. Ritüel süreç boyunca, nesnelerin taşınması ve konum değişiklikleri, içlerinden bir söylemin geçtiği ilişkileri kurar. Törenin resminde, nesnelerin göreli yeri aslında mekânın düzenlenmesinden ayrılamaz. Boston *oinokhoe*'si (fig. 8), *bōmos*'un sağındaki ve aynı düzlemdeki kan vazosunu gösterir; Berlin'deki bir *olpe* üzerinde, bu ayrıntı dışında, benzer bir ikonik düzenleme bulunur (fig. 16).[37] *Bōmos*, *trapeza* ve *sphageion* yerindedir, ancak vazo sunakla aynı düzlemde değil, onun önünde ve sunak yine kesme masasının önündedir. Masanın üzerindeki parçalar ve ağaç yoktur. Hayvanın tek parça ve büyük bir balık, bir orkinos, olduğu doğrudur. Bu balıklardaki kan miktarı, bildiğimiz gibi, özellikle boldur. Böylece balığın başı sunağın ve kabın tam üzerine yerleştirilmiş iken, *makhaira*'yı tutan sağdaki kişinin vurduğu ilk darbenin neden olduğu kanama, istenildiği gibi *bōmos*'a ulaşabilir ve *sphageion*'un içine akabilecektir. Resimdeki unsurların düzeni şüpheye pek yer bırakmaz. Sağdaki figür balığı kuyruğundan sol eliyle kavrar ve yatay olarak, solungaçlar noktasından, uygun yükseklikte tutar. Hayvan ve masa arasında görünen parmaklar, figürün balıkları masaya yaslamak yerine masanın üzerinde tuttuğunu açıkça gösterir. Ve görevlilerin taçları dahil hiçbir şey eksik olmadığına göre, bir orkinos kurbanından neden söz etmeyelim? İşaretlerin kombinasyon sisteminin atıf yaptığı bir temsiller sistemi olarak resimde ya da Yunan kültüründe tutarsız hiçbir şey yoktur. Bu kurban, yılan balığı kurbanı ile birlikte, beslenme türünden kan ritüeli çerçevesinde tanık olunan tek kurbandır. Belirli bir ismi vardır: *thunnaion*.[38] Dahası, hayvanın statüsü sorununu ortaya

37 Olpe AFN, Berlin (Staatliche Museen), 1915, *ABV*, 377/247, burada fig. 16.

38 Yılanbalığı hakkında, krş. Agatharch. ap. Ath. 7.297d (= *FGrH* 86 F 5); orkinos hakkında, krş. Antig. Car. ap. Ath. 297d-e.

çıkarır: balıkların sınıflandırılmasındaki yeri, kurban edilebilecek türler ile ilişkisi. Ancak resim en azından dinî bir eylemde vazgeçilmez olan kanın törenin temsil şeklinde merkezi olduğunu gösterir: Törende kan asla gerçekten gösterilmese bile her zaman bir şekilde mevcuttur. Bu nedenledir ki kanlı bir balık tanrılar için ölmeye müsaittir.[39]

İLAHİ OBURUN ŞİŞLERİ

Basit bir notla bitireceğiz. Ritüel süreçle taşınan temsili dizim, ritüel eylemin sürekliliği tarafından ikonik kombinasyonlar sistemine sunulan sayısız olasılıklar arasından yapılan bir seçimdir. Strateji kendi içinde anlamlıdır; ve, örneğin, sunak/ızgara ustası (*splankhnoptēs*) diziminin üretimini ve iç organları (*splankhna*) yiyenlerin resimlerden tamamen eksik olmasını merak edebiliriz. Bir kez belirlendikten sonra, dizimin kendisi, onu oluşturan unsurlardan birinin permütasyonu yoluyla anlam taşıyıcısı haline gelebilir. Böylece, şişlerin (*obeloi*), sunakta tutulup ilk pişirilen kurban parçalarını (*splankhna*) ızgaraya yapmak için kullanılırken taşıdığı anlam, sonra yemek üzere bir kenara ayrılan bir dizi parçayla baştan sona yüklendiğinde taşıdığı anlamdan farklıdır. Izgara ustası bariz bir şekilde her zaman sunaktadır. Dağıtım masasında *obeloi* boyunca birçok parça şişe geçirilir. Herakles sunakta et kızartabilir,[40] ama eti şişe geçirdiğinde, asla payların bölündüğü *trapeza*'da değildir. Etlerin tümü onun için ayrıldığından, sunakta kalır, sanki dağıtım için parçaların yerleştirildiği masaya dolambaçlı yoldan asla gitmemiş gibi (fig. 17).[41] Onu, Louvre'da, istisnasız, hayvanların ölümünün gerçekleşmesi gereken sunaktan

39 Bu vazoyu tartışan en son eser, klasik yorumu (günlük yaşamdan bir sahne) korur: balıkçılar. Ayrıca bkz. J. Chamay'nin çok faydalı kısa çalışması, "Une scène de la vie quotidienne sur une peliké du peintre de Sylée," *Genava* 24 (1976): 281-89.

40 Lekythos AFN, New York (Metropolitan Museum), 41, 162, 29; krş. *CVA*, USA 8, Fogg Museum and Gallatin Collection, 44/1.

41 Olpe AFN, Paris (Louvre) F 338, *ABV*, 536/35, burada fig. 17.

yoksun bir kâsenin üzerinde yedek şişle görebiliriz.[42] Herakles'in yalnız şişi kahramanı ilahi obur olarak gösterir. Beslenme düzeni, başka yerlerde olduğu gibi, kurbanda bir insan gibi davranmanın onun için ne kadar zor olduğunu ortaya koyar.

Bu minvalde, ritüeli resmeden imgenin yeri, bütünlüğü içerisinde incelenmeye muhtaçtır. Anlam, yorumcu tarafından kullanılan kombinasyon prosedürlerinin ortaya çıkarmaya çalıştığı birçok olasılığa bağlı olarak işaretten işarete geçer. Dizinin asla kapalı olmadığı oldukça açıktır. Aynı kültürle taşınarak, aynı temsil sistemine atıfta bulunarak, yeni imgelerin, *corpus* gibi, her zaman açık kalan analizi zenginleştireceği makul bir umuttur. Gerekli tek kesinlik imgenin bir tutarlılık yeri olduğudur.

42 Kâse AFN Paris, *ABV*, 23117. Şişin modern zamanda yapılan üst boyanın altındaki varlığından Brommer'in çalışmasından beri şüphe duyulmuştur: *Vasenlisten*², (1960), 134/12. Vazonun temizlenmesi ve bu hipotezin teyidi için Alain Pasquier'ye müteşekkirim.

BEŞİNCİ BÖLÜM

"SOYLU HANIMLARIN" ŞİDDETİ: THESMOPHORİA'DA KANA BULANMIŞ KADINLAR

Marcel Detienne

Bir kadının kaderi her ikisi de asil olan iki unvanla sınırlıdır: eş ve bir yurttaşın annesi.

Mme de Rémusat, *Essai sur l'éducation des femmes*, 3. ed. (Paris, 1825), 106.

Kadının kurban alanındaki statüsünü belirlemek, yeme alışkanlıklarının sürekli politik pratiklerle karıştığı, fakat mutfak ile politik olan arasındaki yakınlığın bazı yerlerde temel bir meseleye yol açabileceği ritüel jestler sistemine arka kapıdan girmektir: dişil ve eril arasındaki ayrım. Hiçbir ritüel bağlam, kadınları kurban sunma eyleminde göstermede ve aynı zamanda kesin marjinal yerlerinin onlara verilmesine yol açan motivasyonları tespit etmede, Demeter Thesmophoros onuruna verilen bayramdan daha merkezi değildir.[1]

1 Problemin formülasyonu ve bibliyografyası Burkert 1977 içinde, 365-70. Ayrıca krş. H. W. Parke, *Festivals of the Athenians* (Londra, 1977), 82-88. Arkeolojik ve epigrafik keşifler bir monografi acil kılar.

Sadece kadınlar ve daha spesifik olarak yurttaşların yasal eşleri için olan Thesmophoria, MÖ 7. yüzyıldan Helenistik döneme kadar, Yunan kentinde, fizyolojik doğaları ve doğurganlık ayrıcalıkları nedeniyle doğrudan "kadınlar soyu"nu[2] ilgilendiren bir politik-dinî işlev üstlenir. Genellikle Legislatrix (kente yasalarını veren) olarak yorumlanan Demeter Thesmophoros'a adanan kültün içinde, kadın türünü kasıtlı olarak politik-dinî alanın sınırlarına iteleyen, fakat kendi değerlerine içkin belirli sınırlamalar tarafından kadınlara tüm sistemin yeniden üretiminde belirleyici bir rol vermeye zorlandığı görülen bir toplum ve düşünce sisteminin çelişkileri düğümlüdür.

Anekdot olarak, iki ayrı anlatı, her iki durumda da şiddete, genel bir şiddete, yol açan tuhaf, tamamen kadınlarla sınırlı bir kurban faaliyeti tasvir eder. Bu hikâyelerin ilki, Kyrene kralı Kurucu Battos'un başına gelen aksilikten bahseder.[3] İyi kral Battos bir gün Thesmophoria'nın gizemlerini öğrenmek istemiştir. Meraklı gözlerini tatmin etmek için şiddete (*bia*) başvurur. Rahibeler ilk önce onu caydırmaya ve arzusuna direnmeye çalışır. Ancak Battos kararından dönmez. Ancak kadınlar, kralın "duymasının yasak olduğu ve görmemenin daha iyi olduğu şeylere" katılmasına izin vermeyi reddeder.[4] Öte yandan, rahibeler törenlerin ilk bölümünü izlemesine izin verir:[5] Bu, "seyirciler ve aktörler için olağandışı hiçbir şey içermeyen kısım"dır. Ve Battos'un gördüğü şey budur: "Kutsal kıyafetlerini giyinmiş ve gizemlere intisap ettikleri için tamamen

2 Krş. Nicole Loraux, "Sur la race des femmes et quelques-unes de ses tribus," *Arethusa* 11 (1978): 43-87; yeni basımı *Les enfants d'Athéna* (Paris, 1981) içinde, 75-117.

3 Ael. fr. 44 Hercher; bu versiyon kısmen Suidas'ta, iki makalede, alıntılanmıştır: "Thesmophoros" ve "Sphaktriai." Krş. L. Vitali, *Fonti per la storia della religione cyrenaica, R. Università di Padova, Fàcolta di Lettere et Filosofia* 1 (Floransa, 1932), 70 ve 136: Vitali sadece Suidas'ı bilir; keza F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades* (Paris, 1953), 265.

4 Metin *ta aporrhēta* ile *ha mē idein*'i ayırt eder.

5 Burada genitif olan *ta prōta*, törenlerin tam bir takvimini tekrar oluşturmamıza izin vermez.

kendinden geçmiş dişi boğaz kesenler (*sphaktriai*) çıplak kılıçlarını (*ksiphē*) sallıyordu; elleri ve yüzleri kanlıydı, çünkü kurbanların (*hiereia*) kanını sürmüşlerdi." Ama gösteri birden durur. "Hep birlikte, sanki önceden anlaştıkları bir işarete (*sunthēma*) tepki olarak, Battos'un üzerine atladılar onu erkek (*anēr*) yapan şeyi kesmek için."[6]

Daha az dramatik olan ikinci anlatı, Messenia geleneğine aittir.[7] Messenia'ya karşı Sparta saldırganlığına karşı direnişin kahramanı Aristomenes'in yiğitliklerinden bir bölümdür. Lakonia'daki Aigila'da, kadınlar, erkeklerin bulunmasının yasak olduğu bir bayram vesilesiyle kendilerini Demeter'in tapınağına kapatmışlardır. Aristomenes ve adamları için kolay rehinelerdir.[8] Ancak Pausinias Messenialıların uğradığı hüsranı anlatır: Kadınlar (ki burada şüphesiz Demeter'in işini görmeliyiz) saldırganları püskürtür ve Messenialıların çoğunu bıçak darbeleriyle yaralar: Kurbanlarını kurban ettikleri bıçaklarla (*makhaira*) ve eti (*krea*) kızartmaya hazırlamak için kullandıkları şişlerle (*obeloi*). Hezimet o kadar eksiksizdi ki, yakalaması zor olan Tilki Aristomenes, meşalelerle vurulup bayıltılarak canlı yakalanmıştı. Ve yine de gece vakti kaçmayı başardıysa, bu sadece daha önce onun metresi olmuş Demeter'in rahibelerinden birinin yardımıyla olmuştu.

6 Battos birlikte hareket eden kadınlar tarafından kısırlaştırılır. Bu, bir erkeğin kendi cinsel organını kesmesini içeren uygulamalarla karıştırılmamalıdır: Örneğin, Atina'da Sicilya seferinden önceki gece on iki tanrının sunağındaki talihsiz vakada (Plut. *Nic.* 13.3-4) veya ritüel olarak Kybele'nin maiyetinde olduğu gibi (krş. Ernest Will, "Aspects du culte et de la légende de la grande Mère dans le monde grec," *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne* [Paris, 1960] içinde, 95-111).

7 Paus. 4.17.1.

8 Megara halkı, tüm kadınların Demeter'e geleneksel kurbanlarını sunmak için bir araya geldiği Kolias Burnu'na, en iyi ailelere ait Atina kadınlarını kaçırmak için yönelir. Ancak Solon'un, kadınların yerine kadın kıyafetleri altında saklı hançerleri ile genç sakallı erkekler koyarak kendilerine kurduğu tuzak (Plut. *Sol.* 8.4-5), burada ele alına iki anlatıyla aynı anlama sahip değildir. Krş. Efesliler ile Khiosluları karşı karşıya getiren olay (Hdt. 6.16).

Bunlar marjinal, şüpheli görünen hikâyelerdir, özellikle de ikinci masal bir Messenia romanının sayfalarından geliyor gibi göründüğünden ve birincisi özellikle skandal olduğundan. İki yönden:[9] Thesmophoria kıyafetlerinin görkemi ve beyazlığı, Bakkhaların taşkınlığını hatırlatan bir sahneye hiç de uygun değildir. Eşler, ailelerin anaları, kutsanmış erdemleriyle böyle bir saldırıda bulunamazdı. Kurucu Battos'a gelince, bilge ve dindar bir kral olarak ünü bu tür bir talihsizliği inkâr etmek için yeterlidir. Tarihçiler istişare eder ve "olayın tarihsel içeriğinin çok şüpheli olduğu" sonucuna varırlar.[10] İki hikâye de kadınların birlikte et kurbanı araçları olan silahlarla erkeklere karşı şiddet uyguladığı ortak Demeter bağlamı ile kalır. Şüphesiz bir kenara atılmış, artık hikâyelerdir, ama dikkatimizi tutarlar. İlk olarak, mutfak ve kurbana dair sıradışı ve tuhaf yönleri anlatırlar; ama aynı zamanda paradoksal olarak aynı sınırlar içine beslenme düzeninin motive edici bir güç olduğu dişil bir kanlı kurban pratiğini ve sürgün edilmiş cinsiyetin her zaman az çok zavallı bir kurban olduğu vahşi bir savaşı yerleştirirler. Bunlar ana akımın çok dışında kalan anlatılardır ve marjinallikleri kadınlara kurban alanında dayatılan sorgulanmaması gereken konumla oldukça uyumludur.

Yunan kentinde, bilindiği gibi, marjinal sakinlerin eksikliği yoktur. Tüketici bir liste yapmadan, onları söz konusu örnekte iki kutup arasında konumlandırabiliriz:[11] bir uçta et, kan ve kurban işlerini reddetmeyi seçen retçiler; diğer uçta ise erkek yurttaşlar, kurbanın ayrılmaz bir parçası olduğu politik-dinî sistemde tam haklara sahip kullanıcılar. Yabancılar ve metikler (oturma izni olan yabancılar) iki "dezavantajlı" kategoriyi temsil eder. İlki

9 Bu iki argüman, Battos'un hikâyesinde "uzak bir geçmişe uzanan" törenlerin bir izini bulan F. Chamoux'dan (*Cyrène*, 265) gelir (266). 1906'da M.P. Nilsson aynı kanıdaydı: *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, yeni edn. (Stuttgart, 1957), 324-25.

10 F. Chamoux, *Cyrène*, 265.

11 Krş. bu kitapta böl. 1.

sunaklara yalnızca tanrılar ve yerel toplumun önünde onlar adına konuşan bir yurttaşın resmî aracılığıyla erişebilir.[12] Kurban sunma hakkına sahip olmayan ikinci grup, genişletilmiş sofra arkadaşlığı halkasına katılabilir. Örneğin, Atina'da (birlikte zanaatkârların faaliyetlerini yöneten güçler olan) Athena ve Hephaistos için kutlanan *Hephaistia* bayramındaki kurbanların bölüşümüne kabul edilirler.[13] Ancak kurban açısından en önemli marjinal kategoriyi oluşturan kadın nüfusudur. Genel olarak, politik güç ile kurban pratiği arasındaki homoloji nedeniyle, kadınlar için ayrılan yer kentin mekânında işgal ettikleri (veya daha ziyade işgal etmedikleri) yere mükemmel bir şekilde karşılık gelir.[14] Nasıl kadınlar erkek yurttaşlar için ayrılmış politik haklara sahip değilse, sunak, et ve kandan da uzak tutulurlar. Kurban dairesinin içinde katılım en azından üç düzeyde gerçekleşebilir: Kurban paylarını yemesine izin verilenlerin geniş topluluğunda; şişte kızartılmış iç organları yiyenlerin dar çevresinde; ve son olarak, kendi çabasıyla tanrılara sunduğu hayvanı kesmek için elinde bıçak tutan kurban sunucusu-kurbancının [*sacrifiant-sacrificateur*] işgal ettiği tam merkezde. Kadınlar ete eriştiklerinde, kült kuralları kesin hüküm ve koşulları belirtmeye dikkat eder. Zira bunlar kendiliğinden açık değildir. Böylece, Thasos'ta Paros'tan gelen kurucu ailelerle bağlantılı olan Athena *Patrōa* onuruna iki yılda bir kutlanan törenlerde "evli kadınlar da payların dağıtımında yer alır."[15] Bu madde sadece eşler

12 Ph. Gauthier, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques* (Nancy, 1972), 45-47; ayrıca Casabona, 108-109.

13 *LSG*, no. 13, 1.25. Skambonides mahallesinde (*LSG*, no. 10, ca. 7-10), yabancılar meydanda üç obolluk pay alır. Keos'ta (*LSG*, no. 98, 10), kentin sunduğu bir kurbanın ardından gelen ziyafete özgür kölelerle birlikte katılırlar.

14 D. M. Schaps, *Women's Rights in Ancient Greece* (Londra, 1979).

15 Yazıt için bkz. Cl. Rolley, "Le sanctuaire des dieux patrôoi et le Thesmophorion de Thasos," *BCH* 89 (1965): 441 vdd. Benimsediğimiz yorum 1966'da Casabona tarafından önerilmişti (349-50).

(*gunaikes*) ve kuşkusuz, her şeyden önce, kabile ve kardeşliklerin [*de tribus et de phratries*] yerini alan bu "ülkelerin" üyesi yurttaşların eşleri için geçerli görünmektedir. Kısıtlama, *orgeōnes*'e[16] (dinî kardeşlik [*confrérie*] üyelerine) ilişkin, kurban etleri dağıtımına dair hükümlerin belirtildiği en eski Attika tüzüğünde daha belirgindir: hazır bulunan *orgeōnes*'e bir pay gider; oğullarına yarım pay; ve *orgeōnes*'in eşlerine, özgür olanlara (*eleutherai*), eşit bir pay (*isaia*); kızlarına, yarımdan az olmayan bir pay.[17] Son bir ayrıntı daha var: Eşler için ayrılan pay erkeğe (*anēr*) emanet edilir.[18] Böylece, bir kadının ete ilişkin eşitliği, yasal olarak evli eşler olan özgür kadınların gizli yurttaşlığının sınırlarını belirleyen iki koşula tabidir. Erkekler, babalar ve oğullardan sonra hiyerarşide üçüncü gelirler; ve kocaları, onlarla kurbanın ortak parçaları arasında aracı rolünü oynar. Nasıl kadınlar herhangi bir adalet işi için (metiklerden farklı muamele görmedikleri) mahkemede bir temsilciye ihtiyaç duyuyorlarsa,[19] daha büyük sofra arkadaşlığı halkasına yalnızca bu tercih edilen muameleyi görme hakkına sahip birinin aracılığı ile kabul edilirler.

Bir kurbanda, özellikle de kanlı kurbanda, kadınlar tam yetişkin olarak işlev göremezler. Bu, kentte ete dayalı bir beslenme düzeniyle politik pratik arasında kurulan mütekabiliyet ile engellenir. Tabii ki istisnai durumlar vardır. Böylece, Attika'daki Erkhia mahallesi (*demos*) takviminde, Semele ve Dionysos'a bir rahibe tarafından sunulan bir kurban vesilesiyle, kurban (keçi) parçaları, kadınlar

16 *LSG Suppl.*, no. 20, 17-23, W. S. Ferguson'un yorumlarıyla birlikte, "The Attic Orgeones," *Harvard Theological Review* 37 (1944): 73-77; "Orgeonika," *Commemorative Studies in Honor of Th. L. Shear, Hesperia, Suppl.* 8 (Baltimore ve Atina, 1949), 130-31.

17 Hatta tüzüğün 21. satırında, kız çocuğu ile aynı payı alan (aile başına bir) kadın hizmetçi durumu bile öngörülür.

18 Maddenin mevcut olmayan kadınlar için geçerli olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur.

19 Adaleti kadınlar dağıtmaya başladığında dünya tersine döner (Ephor. ap. Strab. 9.2.2-5 = *FGrH* 70 F 119).

arasında dağıtılır ve yerinde tüketilir.[20] Bu, dişi unsurun baskınlığının bu durumda annesiyle açıkça ilişkili olan Dionysos'un gücü ile ilgili olduğu bir kurbandır.[21] Ancak Olympia'da Elis'in On Altı Kadın Heyeti tarafından Hera için düzenlenen *Hēraia* kutlamaları bağlamında başka bir örnek daha vardır.[22] Kızlara özel ve yaşa göre üç sınıfa ayrılmış sürat yarışlarında,[23] stadyumda düzenlenen her yarışın galibi zeytin dalı taçları ve Hera'nın onuruna kurban edilen ineğin bir parçasını alırdı.[24] Saçları açık, dizleri ve omuzları kısa bir tunikle çıplak bırakılmış olarak, Olympia'nın en hızlı ergen kızları erkek sporcularla aynı ayrıcalıklara sahipti. Burada kurban eti hakkı, geleneksel olarak sürat yarışları ile ilişkilendirilen "eril" değerlerin uzantısının bir parçasıdır.

Tegea ritüelinde kadınlara verilen rolü,[25] yine erkeksi ve sa-

20 G. Daux, "La grande démarchie: un nouveau calendrier sacrificial d'Attique (Erchia)," *BCH* 87 (1963): 606 (A, 44-51); 609 (Δ, 33-40), 617 ve 619'daki yorumlar ile birlikte. Dişil unsurun Dionysosçu hareket içindeki yerine dair, okuyucu bir yandan K. Kerenyi'nin topladığı verilere, *Dionysus: Archetypal Image of Indestructible Life*, İng. edn. (Princeton ve Londra, 1976), dizin, s.v. "Women" (443); ve öte yandan, Detienne 1977 (203, 216) ve "Les chemins de la déviance: orphisme, dionysisme et pythagorisme," *Atti del XIV Convegno sulla Magna Grecia: Orfismo in Magna Grecia* (Napoli [1974] 1978), 70-79'daki nihai olmayan sonuçlara başvurabilir.

21 P. Boyancé, "Dionysos et Sémélé," *Rendiconti. Atti della Pontificia Academia Romana di Archeologia* 38 (1965-66): 79-104; ayrıca Walter F. Otto, *Dionysos. Le mythe et le culte* (1933; Fr. edn. Paris, 1969), 180-87.

22 Paus. 5.16.2-4.

23 "Kabile" intisap sistemi ile ilgili kadın yaş sınıfları şu önemli kitabın merkezindedir: C. Calame, *Les Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, cilt 1 (Roma, Atina, Bizzari, 1977), özellikle 277-304; 441-43.

24 *Boos moiran tethumenes tei Herai*. Zeytin tacı (Hyperborealılar ülkesinden getirilen *kotinos*), Olympia'daki ilk koşu yarışının galibine Herakles Kouretes tarafından bahşedilmiştir (Paus. 5.7.7). Krş. M. Detienne, "L'Olivier: un mythe politico-religieux," *Revue de l'histoire des religions* 3 (1970): 5-23.

25 Paus. 8.48.4-5. Dikkat edilmesi gereken iki nokta var: 1) bu "kadın savaşçılar" *parthenoi* (genç kız) değil, evli kadınlardır; 2) bu yer değişimi herhangi bir kıyafet değişimini tasdik etmez.

vaşçı değerlerin aynı aktarımı açıklar: Ares'in (*Gunaikothoinas* soyadlı, çünkü bu vesilede ***kadınlar şölenine*** başkanlık eder) işareti altında, yurttaşların eşleri, heykeli kadınların eski zamanlarda kendi başlarına Spartalı savaşçılar karşısında elde ettikleri zaferin anısına meydanda duran savaş tanrısına kurban sunar. Dolayısıyla, bu günde Ares'in kadınları erkek cinsiyeti temsilcilerine tek bir parça et vermez. Kocalarını kurbanın uç sınırlarına göndererek sadece izlemelerine izin verirler.[26] Bu şekilde, yılda bir kez ve geçici olarak, geleneksel rolleri tersine çevirirler. Son iki örnekte erkeksi ya da savaşçı erdemlere atıfla açıklananlar, ilk örnekte, sadece Dionysosçuluk ile, başka yerlerde olduğu gibi burada da altüst edici bir amaca hizmet eden kadınsı değerlerin üstünlüğü ile haklılaştırılabilir.

Bunların hepsi, kanlı kurban ve et yemeyle bağlantılı her şeydeki erkek tekelini teyit eden çok sayıdaki istisnalardandır. Etten uzak tutulan Yunan kadınları, bize mutfak işlevleri açısından doğal olarak ev içine ve dişil dünyaya ait görünen araçları kullanmak için hiçbir şekilde ehliyetli değildir. Kadınların kazana, şişe veya bıçağa hakları yoktur.[27] Kamusal kurbanlarda şişler çoğunlukla

26 Buradaki yorumlarımıza kurban bakış açısı yön veriyorsa, Tegea ritüelini şüphesiz (savaş yerine) Ares'i belirli dişil değerlere bağlayan ilişkiler alanına yerleştirmek gerekir.

27 Ekmek, kurabiye, hamur işleri, *kukeonēs* evle sınırlanan kadınların işidir (krş. P. Herfst, *Le Travail de la femme dans la Grèce ancienne*, tez [Utrecht, 1922]: 32). Fırın, tahılları kavurmak için tava, portatif mangal, kadınların kölelerle birlikte sorumlu olduğu mobil ancak ev eşyalarının bir parçasıdır (teçhizat listesi için bkz. B. A Sparkes, "The Greek Kitchen," *Journal of Hellenic Studies* 82 [1962]: 121-37; 85 [1965]: 162-63). "Homerosçu dünya" için krş. G. Bruns, *Küchenwesen und Mahlzeiten, Archeologia homerica* 2: 9 (Gottingen, 1970). Ancak Yunan evleri genellikle kurbanlık hayvanların etini hazırlamak için donanımlı değildir: Vanna Svoronos-Hadjimichalis, "Fosses à rôtir dans des demeures helléniques du 4ᵉ siecle avant Jésus-Christ," *Hellénisme contemporain* 10 (1956): 106-124. Kurban pişirme alanı ne özeldir ne de eve aittir (krş. bir ekmek fırınında pişirilen bütün öküz: Aristophanes'in *Akharnialılar*'ında

ephēboi'un [18-20 yaşlarındaki genç erkekler] elindedir; bıçaklar ve baltalar genellikle yetişkin erkeklere emanet edilir. Ve kesilen kurban parçalarının kaynatıldığı kazan simgesel bir düzeyde genellikle kadın karnını çağrıştırmak için kullanılsa bile kesinlikle bir veya daha fazla kadının varlığını içermez.[28] Et ve kanlı kurban erkek işidir.[29] Bu nedenle, uzun bir süre, Thesmophoria'da et veya kan değil, sadece sebzelerin sunulduğu düşünülmüştür. Nilsson'dan Festugière'e,[30] "kurban"ın bayramın son gününde, oruç sona erdikten ve çürüyen domuz yavruları yerdeki çatlaklardan çıkarıldıktan sonra düzenlendiği ve tahıl ve keklerden oluştuğu açıktı: (çiğ ya da pişmiş lapa olarak) arpa ve buğday, kuru incir, yağ, şarap, bal, pişmiş susam tohumları, haşhaş tohumları, sarımsak ve peynir.[31] Üç tam gün boyunca inzivaya çekilen Demeter'in kadınları arasında bir tür vejetaryenlik yerinde görünecektir.[32]

[85-87] barbar yeme alışkanlığının bir işaretidir); özellikle ziyafetlere yönelik tapınaklar ve kamu binaları etrafında düzenlenir (örneğin krş. G. Roux, "Salles de banquets a Délos," *Bulletin de correspondance hellénique. Suppl. 1. Etudes déliennes* [1973]: 525-54; S. G. Miller, *The Prytaneion: Its Function and Architectural Form* [Berkeley ve Los Angeles, 1978]).

28 Bir kadının kötü bir aşçı olması, mutfak sembolizminin kadın bedeninin etrafında çoğalmasını engellemez: karnı bir kazandır (Hdt. 1.59) ve cinsel organı bir ekmek fırını (a.g.e. 5.92.3) veya bir pişirme deliği, dumanla kararmış bir ocaktır (krş. J. Taillardat, *Les Images d'Aristophane*², [Paris, 1965], 76-77).

29 Menandros'un *Dyskolos*'unda olduğu gibi, Pan'a kurban kadınlar tarafından sunulur, ancak töreni yöneten, kurbanı gütme ve vazgeçilmez kazanı bulma görevini üstlenen *mageiroi*'dur (456 vdd.).

30 Krş. A.-J. Festugière, "La Grèce Religion," *Histoire générale des religions*, ed. M. Gorce ve R. Mortier (Paris, 1944) içinde, 2: 71.

31 Liste neredeyse Kholargos mahallesi kararnamesinin (MÖ 334-333) bir kopyasıdır; bkz. E. Michon, "Un décret du dème de Cholargos relatif aux Thesmophories," *Mémoires de l'Académie des inscriptions et des belles-lettres* 13 (1923): 1-24 (*LSG Suppl.*, no 24).

32 Aynı şekilde, bayramın salt dişil karakteri Thesmophoria'nın politik boyutunu gizleyecektir.

Özellikle de bu olay elverişli bir şekilde bir tohum ekim bayramına denk geldiği için: Bayram her eşin gelecek hasat tohumlarıyla karıştırmak için "çıkarıcılar" tarafından toplanan çürümüş etten bir parça almaya geldiği sunağa mütevazı bir masa rolünü biçer.[33]

Thesmophoria'nın sadece kötü kokan tohumlar ve beyaz kıyafetli vejetaryen evli kadınlar içeren bir bayram olarak bu okuması, Demeter ritüelinin et ve kan rolünün verilerle açıkça işaret ettiği bir yönünü tümden gizler.[34] Bu referanslar dağınıktır fakat aynı yöne işaret eder. İlk olarak, Plutarkhos tarafından *Yunan Sorusu* şeklinde söz ettiği sıradışı bir âdete atıf yapabiliriz: Eretria'da Thesmophoria'daki kadınlar eti neden ateşte kızartmak yerine güneşte pişirirler?[35] Bu ilk sapma bir ikincisi ile güçlendirilir: Eretrialı kadınlar, üçüncü günün gücünü, Güzel Doğum'u (*Kalligeneia*) anmazlar. Plutarkhos'un anlattığı şudur: Agamemnon'un Troya'dan dönüşte yanında getirdiği mahkûmlar olan bu kadınlar, yakından geçen bir gemiyi fırsat bilerek kurban etini kızartmaya zaman harcamadan, kurbanın ortasında kaçmışlardır. Mevcut durumda, bu açıklamanın pek bir önemi yoktur. *Soru*'nun salt formülasyonu, şüphesiz ikinci gün orucundan sonra, Güzel Doğum'u sevinçle anma zamanı geldiğinde gerçekleşen bir "Thesmophorik" kanlı kurban geleneğine negatif bir şekilde tanıklık eder.[36] Aristophanes'in eski

33 Schol. ad Lucian. ed. Rabe 276.3-28. *Megarismos* törenine ve bunun *Skira* vesilesiyle değil, Thesmophoria'nın ilk gününde olduğunda dair, bkz. Burkert 1972, 284 ve n. 5. Elbette "çürümüş" kalıntılar bir önceki yıla aittir.

34 L. Deubner'in aksine, Ph. Bruneau (285-290) Delos için Thesmophoria'daki kanlı kurbanların önemini göstermiştir. Burkert 1977 (368-69) bayramın kanlı yönünde ısrar eder, analiz ettiğimiz iki anlatıya atıfta bulunur, ancak belki de dişi boğaz kesenlerle ilgili sorunları nar ve yere düşen "kan renkli" tanelere kaydırarak anlamlarını indirger.

35 *Moral.* 298 b-c.

36 *Kalligeneia* bazen Yer/Toprak, bazen Demeter'in dadısıdır (*trophos*), en azından onun rahibesi ya da hizmetçisi değilse (Apollod. Ath. ap. *FGrH* 244 F 141).

yorumcularından birinin,[37] Thesmophoria'daki kadınların etobur olduklarına (*kreophagein*) ve domuz kestiklerine (*khoirosphagein*) dair kategorik iddiası, Delos'taki kutsal arşivlerde bulduklarımızla tamamen doğrulanır. MÖ 314 ve 166 arasında *hieropes*'in (kurban görevlileri) muhasebe defterleri, Thesmophoria'ya yönelik kurban satın alımlarında özel bir kategori içerir: Demeter için hamile bir dişi domuz, Demeter Kore, Zeus Eubouleus ve *Thesmophorion*'u arındırmak için domuzlar. Demeter rahibelerinin kurbanları beslemek için belirli bir miktar para alması beklenirdi; öte yandan, ellerinde yemek pişirme malzemeleri, yağ, meyve, sosis köfteleri ve eti pişirmek için odun kömürü ve odun bulunurdu.[38]

Tüm Delos kaynak malzemelerini yeniden inceleyen Philippe Bruneau, domuzları "kurbanlık" kurban [*victime sacrificielle*] olarak kullanmaya dair iki Thesmophoria yöntemi arasında bir ayrım yapılması gerektiğini göstermiştir.[39] İlkinde, hayvan yer yarıklarına (*megara*)[40] fırlatılır; bu bir Atina *lekythos*'unda tasvir edildiğini gördüğümüz ritüel bir jesttir: Kadın yere doğru eğilir ve sol elinde kek dolu bir sepet taşır; sağ eliyle ise, şüphesiz onu uçuruma bırakmadan önce, kuyruklu bir domuz yavrusu tutar.[41] Benzer şekilde, Sicilya tapınaklarında bulunan birçok

37 Schol. ad Ar. *Ran*. 388.

38 Bruneau, 285-90.

39 A.g.e. 288.

40 *Megara*, *megarizein* riti ve *megaron*'un farklı yorumları hakkında, krş. A.-J. Festugière, "Deux notes sur le 'De side' de Plutarque" (1959), *Etudes de religion grecque et hellénistique* (Paris, 1972) içinde, 173-77; N. Kontoleon, "Mégaron," *Mélanges O. et M. Merlier*, cilt 1 (Athens, 1956) içinde, 293-316; A. Heinrichs, "Megaron im Orakel des Apollon," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 4 (1969): 30-37; B. C. Dietrich, "A Religious Function of the Megaron," *Rivista storica dell'antichità* 3 (1973): 1-12; Bruneau, 276.

41 Lekythos 1695, Atina Ulusal Arkeoloji Müzesi; kopyası L. Deubner, *Attische Feste* (1932; yeni basım Berlin, 1956) içinde, pl. 2: Deubner sahneyi *Skira*'da konumlandırır (44). Ancak hiçbir şey, hayvanın fırlatılmadan önce (krş. Paus. 9.8.1 ve Clem. Al. *Protr*. 2.17.1) ya da bırakıldığı anda öldürüldüğünü

adak heykelciği, sağ elinde bir meşale tutan ve sol kol ucundan baş aşağı küçük bir domuzun sallandığı bir kadını tasvir eder.[42] Bu ilk tür kurbanlar kesilmemelidir; yerin bağırsaklarına fırlatılır: Eubouleus'un zamanından beri Persephone'yi kaçıran tanrının açtığı büyük yarıkta yutulmuş diğerleri gibi, orada kaybolurlar. Hayvan çürümeye bırakılır. Kanı ne yere ne de sunağa akar ve eti, yenilen şeylerin alanından olduğu gibi pişirici veya imha edici ateşle temastan da çekilir. Diğer durumda, kurban [*victime*] kurbanlık [*sacrificiel*] usulüyle hazırlanır ve beslenme jestlerine ve pratiklerine tabidir. Muhasebe defterinde pişirme aletlerinden son çeşnisine kadar belirtilen tüm malzemeler bu tür bir kurban için tasarlanmıştır.[43]

Bu epigrafik verilere Aristophanes'in *Thesmophoria'da Kadınlar* oyunundaki tanıklığı eklenir. Onu mahvetmeye kararlı bir grup kadının planlarını bozmayı ümit eden Euripides tarafından gönderilen, "kadın düşmanı" Şair'in yardımına koşmuş hatırşinas Akraba, Thesmophoria'nın ortasında maskesinin düştüğünü görünce, annesinin kollarındaki bir bebeği rehin almaktan başka çare bulamaz. Bebeğin boğazını sunağın üzerindeki kurbanların yanında kesmekle tehdit eder: "Tam burada, bu uyluk kemik-

düşündürtmez. Bu aşamanın tümü yer içinde ve yer tarafından çürümenin damgası altındadır ve sunağın kendisi "çıkarıcılar"ın arama sonuçlarının yerleştirildiği bir masa görevi görür.

42 Örn. krş. G. Voza, *Archeologia nella Sicilia Sud-Orientale* (Napoli, 1973) içinde, no. 395 ve 397, tablo 41. Kurban çukurlarının, terrakotta heykelciklerin, hayvan kurbanı kalıntılarının (Eloro tapınağı gibi) envanterinin çıkarıldığı Sicilya tapınakları. Aynı şekilde domuz figürlerinin morfolojik olarak yaban domuzlara çok yakın olduğu Sardinya'da Santa Margherita di Pula (Cagliari) tapınağı (özeti G. Pesce, *Notizie dei Scavi* [1974], 506-513'de yayımlanmıştır). Thasos'taki Thesmophorion'dan adak sunuları oldukça dikkate değerdir (Krş. Rolley, *BCH* 89 [1965]: 470-71; fig. 30-31): Karnı yarılmış erkek ya da dişi domuzun iki yarısı, hayvanın bağırsaklarını ve tüm iç coğrafyasını göstermek için birbirinden ayrılır.

43 Bruneau, 288-89.

lerinin (kurban edilen hayvanların *mēria*'sı) üzerinde, bu bıçakla (*makhaira*) vuracağım ve dökülen kanı sunağı ıslatacak."[44] Ve panik yapıp (aslında bir bebek gibi kundaklanmış bir şarap tulumu olan) zavallı bebeğin boğazını kestiğinde, gözyaşlı anne değerli sıvıyı toplamak için kan vazosu (*sphageion*) ister.[45] Thesmophoria'da kan dökülmesi yersiz olsaydı, sahnenin komik bir etkisi olmazdı. Bıçak, kanı yakalamak için tekne, sunak, tanrılara ayrılmış kemikler ve rahibeye gitmesi gereken derinin[46] hepsi beşinci yüzyıl Thesmophoria çerçevesinde kan ve besin kurbanına atıfta bulunan işaretlerdir.

Dolayısıyla, istisna olsun ya da olmasın, herhangi bir erkek varlığını yasaklayan ritüelin onlara dayattığı tecrit içinde, sofra arkadaşlığı uygulayan kadınlar tarafından yapılan bir kanlı kurbanın niteliğine dair bir soru doğar.[47] Battos veya Aristomenes'e dair anlatılan aksilikler, kadınlar tarafından kadın soyunun marjinalliğini artıracak kadar özel koşullar altında gerçekleştirilen besin ve et kurbanının olağandışı örneğiyle ne derece doğrudan bağlantılıdır? Aşırı bir ritüel vesilesiyle, onları boğaz kesenler, kana bulanmış kadınlar, erkek katilleri rolüne koyan sapkın davranışlar, "politik" şölende tam haklardan yoksun olan kadın soyuna mal edilecek mi?

Etten uzak tutulan Yunan kadınları yine de kurban alanından dışlanmaz. Mahalle ve kentlerde rahiplikler ve din hizmetleri

44 692-95. *Thesmophoriazusai*'ın başlangıcında (284-84) Trak köle tarafından sepette (*kistē*) taşınan kekler (*popana*) bu kanlı kurban içindir.

45 *Thesm.* 754-55.

46 A.g.e. 758. Kanlı kurbanı sunan ve gerçekleştiren rahibeye. Ancak bir bıçağın varlığı, onu kullanan kişiyi göstermez. Aynı şey, Bitalemi'de (Gela), P. Orlandini tarafından kazılan Demeter Thesmophoros tapınağında bulunan kurban bıçakları için de geçerlidir (krş. *Kokalos* 12 [1965]: 8-35; pl. 25, 3).

47 Ar. *Thesm.* 1150-51. Burkert (1977, 370) Paros'ta Thesmophoria kültünün erkek rahipler olan "Kabarnoi"un (n. 51) elinde iken, Korint'te Amerikan kazıcıların Demeter tapınağında ayakta duran genç erkek heykelleri keşfettiklerini hatırlatır (n. 53).

onlara açıktır; hatta bazıları sadece kadınlar içindir.[48] Aglauros, Artemis, Athena veya Demeter gibi güçler rahibe gerektirir. Ve kentte, beraberinde "yöneticilik" makamı getiren rahiplik yükümlülükleri ve görevleri içerir: fonları yönetmek ve meclis ya da görevdeki yöneticilerle ilişkileri sürdürmek. Böylece Athena rahibeleri dava açabilir, Beş Yüzler Konseyi'nin huzuruna çıkabilir ve, aşağıdaki iki örneğin gösterdiği gibi, bazı kamu onurlarını elde edebilirdi. Atina'da, kentin dinî geleneklerinin seçilmiş hamisi olan Kral Arkhon'un eşi, kraliçe (*Basilinna*) unvanını taşırdı.[49] Atinalı olması, evliliği sırasında bir "bakire" olması ve kral kocasından önce kimseyi bilmemiş olması gerekiyordu. Hizmetindeki on dört nedime (*Gereraí*) ile, bir bahar ve canlanma bayramı olan Anthesteria vesilesiyle, tüm kentin adına kurbanlar ve gizli törenler gerçekleştirirdi.[50] Pamphylia'daki Perge'de [Antalya Perge], bir "poliad" (kent perisi) tanrıça olan Artemis *Pergaia* tapınağında, rahiplik sadece bir kadın, kentte (*astu*) yaşayan bir yurttaş (*astē*), kentte hem baba hem de anne tarafında üç kuşak boyunca yaşamış bir ailenin çocuğu tarafından işgal edilebilirdi.[51] Yaşam boyu rahibe olarak tüm özel ve kamusal kurbanlardan sorumluydu ve her yeni ayda [*lune*] "kent sağlığı" için bir kurban sunması gerekirdi. Kamusal kurbanlarda sunulan her kurbandan seçkin bir parça alırdı: "Bir but ve buda ek olarak verilen paylar." Ancak her şeyden önce, her yıl *Herakleion* adı verilen ayın on ikisinde,

48 Krş. J. Martha, *Les Sacerdoces athéniens* (Paris, 1881), birçok yerde. Adrian'a ait eski kitap, *Die Priesterinnen der Griechen* (Frankfurt, 1822), yakın zamanlarda herhangi bir araştırmaya esin kaynağı olmamıştır. Bazı ilginç notlar L. R. Farnell, "Sociological Hypotheses Concerning the Position of Women in Ancient Religion," *Archive für Religionswissenschaft* 7 (1904) içinde bulunabilir: 70-94.

49 J. Martha, a.g.e., 20-23.

50 Dem. *Neaer.* 73-75. Krş. H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus* (Paris, 1951; yeni basım, 1970), 51-54; Burkert 1977, 361-64.

51 *LSA*, no. 73 (MÖ 3. yy.) ve L. Robert, *Hellenica* 5, 64-69; ile J. ve L. Robert'in analizleri, *Bulletin epigraphique* 55 (1951): 144-45.

Artemis *Pergaia* rahibesi, *prytaneis*'in sorumlu olduğu, fakat idaresi yöneticilerin eşlerine emanet edilen büyük resmî kurbanı kutlardı. Tüzük, rahibe ve kurbandan sorumlu *prytaneis* eşleri için "eşit pay" (*isomoiros*)[52] gerektirirdi. Eşit haklara sahip olarak, burada kocaları yerine kadınlar et yiyenler konumundadır, onlar yılın bu zamanında politik güç verilmiş yurttaşlardır. Ancak mesele artık sadece ete erişim değildir. Mesele başka bir düzeyde oynanır: Artemis *Pergaia* rahibesini çevreleyen kadınlar, tüm kurban alanını işgal eder. Bu, kente üç şekilde bağlı *politik* bir kurbandır: Artemis'in "poliad" işlevi; geriye üç kuşak boyunca uzanması gereken kent merkezine [*ville-cité*] katılım; ve kent kararlarıyla en yakından ilişkili yurttaşların yardımcıları olarak meşru eşlerin sofra arkadaşlığı. Dişi cinsiyetine rahiplik ve ritüel şeklinde ayrıcalık tanıyan ilahi bir güç aracılığıyla, kadınların yurttaşlığı bir bayramın gelip geçici anlarını –fakat bu kanlı kurbanın tüm politik ve görünür alanını somutlaştıran kolektif, kamusal bir bayramdır– işgal etmek için saklandığı yerden dışarı çıkar.

Pamphylialı Artemis vakası, Atina Anthesteria'sından daha açık bir şekilde, kadınların kurbana dair yetkisinin kentin düzeninde, keza ritüel öldürmeye ve kurbanlık hayvanların paylaşımına eşitlikçi hakkın kentin dinî ve politik işlerinde gerçek güç (her ne kadar bu güç yalnızca bir yardımcılık şeklinde görünse bile) kullanımına ayrılmaz bir şekilde bağlı olduğu politik düzeyde tam ifade bulduğunu gösterir. Nasıl ki, Attika *orgeones*'inin yönetiminde, serbest doğumlu kadınlar sofra arkadaşlığının dar halkasına ait bir koca yoluyla eşit haklar elde ederse, Artemis tapınağında, Pergeli kadınlar sadece *prytaneis* olan kocalarının sahip olduğu politik haklar onlara geçici olarak devredildiğinde kurban meselelerinde yetki sahibi olur.

Kurbandaki kadınların politik boyutu, Thesmophoria ritüelinde birçok şekilde daha da açık görünür: Demeter Thesmophoros'u

52 *LSA*, no. 73, 21.

kutlamak için kabul edilenlerin statüsü aracılığıyla; güç konumlarına göndermelere göre ve her şeyden önce, tüm ritüeli yönlendiren politik-dinî niyete göre. Kim olursa olsun tüm erkekler Thesmophoria'dan dışlandığı gibi, tüm kadınlar da kabul edilmez. Kadın köleler tapınağa giremez veya orada neler olduğunu göremez.[53] Dahası, genç bir kızın (*parthenos*), Kallimakhos'un ifadesiyle, onunla evlilik birliğine girecek bir koca gelene kadar, törenleri izlemesine izin verilmez.[54] Yosmalara gelince, klasik çağda böyle bir mecliste varlıklarından şüphelenilmesi açık bir skandaldı.[55] Hatiplerin ölçülü terminolojisinde, Thermosphoria'ya katılan kadının iki niteliği vardır: Bir yurttaştır (*astē*) ve yasal olarak evlidir (*enguētē*).[56] Demeter Thesmophoros, müminlerini kentin işlerine doğum ve evlilik yoluyla en yakından bağlı olan kadın nüfusu unsurlarından devşirir. Bunlar iyi soylu ve mükemmel eğitimli "Soylu Hanımlar"dır (*eugeneis*).[57]

Birden fazla vesileyle, eril iktidar Thesmophoria ile olan gizli anlaşmasını kabul eder. Bunun nedeni, (ister Pire'deki *dēmarkhos*

53 Ar. *Thesm.* 293-94; Isae. 6.49-50. Başka bir deyişle, bu bayramda erkekler köle gibi muamele görür. Bu muhtemelen P. Vidal-Naquet tarafından tartışılan "varyasyonların" genişlemesine yol açacaktır: "Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe et l'utopie," *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*, ed. Cl. Nicolet (Paris, 1970) içinde, 63-80.

54 Fr. 63 Pfeiffer. Klasik çağ için geleneksel olarak verilen Lucian. *Dial. meret.* 2.1'den daha önemli bir kanıt, örneğin, Burkert 1977 içinde, 365, n. 6.

55 Lys. 1.19.

56 Isae. 8.19-20; 3.80 (*gametē*). Krş. Detienne 1972, 151-52.

57 Aristophanes'in (*Thesm.* 330) onları adlandırdığı gibi, *eugeneis gunaikes*. Gerçekten de *eugeneis*'in bir meclisidir: aynı zamanda *gunaikes eleutherai* (hür kadınlar) denilen en iyi ailelerin kadınları (krş. W. S. Ferguson, "Orgeonika," *Hesperia*, Suppl. 8 [1949]: 131, n.2). Dahası, kocası ne kadar zenginse, eşin Thesmophoria'nın ziyafetini sunma onurunu (*leitourgia* [kamu hizmeti] olarak) elde etmesi daha olasıdır (*hestian*: Isae. 3.80). "Soyluluk" ve anlamları için bkz. J. Brunschwig'in Aristotelesçi incelme, *Soyluluk Üzerine*'ye dair (*Peri Eugeneias*) analizleri, Aristoteles (Fragmanlar), ed. P.M. Schuhl (Paris, 1968) içinde, 81-98.

olsun ister Arkadia'da *dēmiourgos* denilen ilk yönetici olsun) kent yöneticilerinin tapınak tüzüklerini uygulama görevine sahip olması değildir.[58] Daha ziyade, Demeter'in bazı kentlerdeki alanı büyük ölçüde politikayla kuşatılmıştır. Kelimenin tam anlamıyla birlikte yaşama noktasına kadar. Böylece Thebai'da Kurucu Kadmos ve onun soyundan gelenler bir zamanlar Demeter Thesmophoros tapınağında yaşardı: Demeter göğsü hizasına kadar toprağa gömülü bir heykelle tasvir edilir ve bu, Thebai kraliyet evi bünyesinde, meyvelerin geldiği ve içinde genç erkeklerin filizlenip büyüdüğü ekili toprağı temsil ederdi.[59] Benzer şekilde, Thasos'ta *Thesmophorion* en politik konfigürasyonları oluşturan güçleri kendi çevresinde toplar: Zeus, Artemis, Athena ve "kısa örgülü" periler, daha önce Trak adasını kolonileştirmek için Demeter ve onun rahibeleri himayesinde Paros'tan gelen büyük aileler (*patrai*) tarafından saygı gören tüm tanrı ve tanrıçalar.[60]

58 *IG*, II², 1177 (MÖ 4. yy.); *LSG Suppl.*, no. 32 (MÖ 5. yy.; Demeter tapınakları kapsamında lüks kıyafetlerin, mücevherlerin veya süslemelerin yasaklanmasıyla ilgili bir dizi belge açığa çıkarır). Amorgos'taki Arkesine'nin bir tüzüğünde (MÖ 4. yy.), Demeter *dēmotelēs* olarak tasvir edilir: "devlet hesabına" ilahi güç (krş. Hdt. 6.56). Ve rahibesi, bir suç için *prytaneis* makamında dava açma hakkına sahiptir; suçun ne olduğu taşta okunabilir değildir (*LSG*, no. 102, 4-7). Aynı şekilde, Olimpiyat Oyunlarına kabul edilen tek kadının Demeter *Khamunē*'nin bir rahibesi olması önemsiz değildir (Paus. 6.20.9). Demeter *Khamunē* bir Efes geleneğine ilham veren kadın *theōros*'un (gözlemci) modelidir: L. Robert, "Les femmes-théores à Ephèse," *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions a des belles-lettres* (1974): 176-181.

59 Paus. 9.16.5. Krş. F. Vian, *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes* (Paris, 1963), 135-39.

60 Cl. Rolley, *BCH* 89 (1965): 441-83. Ayrıca bkz. "büyük aileler" hakkında yorumlar: J. Pouilloux, *Archiloque, Entretiens sur l'antiquite classiqué* 10 (Vandoeuvres-Cenevre, 1964), 23. Demeter'in alt rütbeli bir rahibesi ve onun ihanetini içeren Paros'la ilgili tüm Miltiades olayı, kentin kaderinin Thesmophoria tapınağına yakından bağlı olduğunu gösteriyor gibi görünür (Hdt. 6.134-35): Başka bir yerde, Kallimakhos'un *Demeter'e İlahi*'si, biri

Daha genel olarak, Thesmophoria ritüelinin amacı, onu kentin merkezine ve politikanın merkezine kaydetmektir.[61] Pyanopsion'da, Ekim-Kasım aylarında, emek ve ekim zamanında kutlanan Demeter'in bayramı Güzel Doğum'un işareti altında sona ererdi: Sunak üzerinde domuzların çürüyen kalıntıları ile karıştırıldığında, tohumlar verimli hale getirilirken, kadınlar gizlilik içinde sert hamurlardan yılan ve, hem erkek hem dişi, cinsel organlar şeklinde heykelciler yapardı.[62] Bilgimizin çoğunu borçlu olduğumuz eski bir yorumcu, ritüelin iki yönlü niyetinde ısrar eder: meyvelerin ve erkek tohumlarının (*spora*) doğuşu (*genesis*). Ve bu metaforik ters yüz etme, bitki ve insan olmak üzere, Yunanca *sperma* (tohum) kelimesinde birleşmiş,[63] iki düzeyin ne kadar iç içe geçmiş olduğunu gösterir. Thesmophoria'da toplanan kadınların önemli bir misyonu vardır ve bu yüzdendir ki ritüelde "meşru" kadınları diğerlerinden ayırmak için çok fazla çaba harcanır. Kızıyla olan ilişkisini ön plana çıkaran kadın-anne Demeter'in yardımıyla ve onu model alarak, "Thesmophoros," kenti, tüm politik bedeni, yeniden üretmelidir: hem insan türünde meşru çocuklar üreterek ve hem de ekili alanda meyve veren tohumlar aracılığıyla. Güzel Doğum, kentin iyi soylu çocuklara ve geçim için gerekli besine sahip olduğu etkili vaadinin bir ifadesidir.[64]

meydanda ve diğeri kent dışında bulunan tanrıçanın iki tapınağı arasında, "Kyrene" yolu boyunca, kıvrıla kıvrıla giden bir tören alayı gösterir (krş. Cl. Meillier, *Callimaque. Hymnes 5 et 6. Texte, traduction et commentaire*, tez, Paris IV [1971]: 154-55 [daktilo kopyası, Sorbonne Kütüphanesi]). Sicilya için, bkz. D. White, "Demeter Sicilian Cult As a Political Instrument," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 5 (1964): 261-79.

61 Detienne 1972, 151-58.

62 Schol. ad Lucian. ed. Rabe, 276, 14-18; 280.

63 Detienne 1972, dizin, s.v. *sperma*.

64 Bayramın bileşik adındaki *thesmos*'un anlamı somut bir anlamı savunanlar (domuz yavrularının kalıntıları, tohumlar, "kap"ın işaret ettiği nesneler [Anac. fr. 406 Page; *Od.* 23.296]) ile (politik ve anayasal terminolojideki *thesmia* ve *thesmoi* kullanımını takiben) soyut ve "normatif" anlamında ısrar

Böyle bir teşebbüs, kadınların bayram sırasında örgütlenme biçimleri açısından sonuçsuz değildir. Tüm bir politik terminoloji yurttaş eşlerinin oluşturduğu grubun sosyal statüsünün ayrıntılarını ortaya çıkarır: Bu, kendi özerkliğine –elbette geçici, zira sadece bayram süresince sürer, ama yine de bir özerkliktir– sahip görünen bir gruptur, çünkü bu üç gün boyunca hiçbir erkek varlığı, hiçbir yurttaş gölgesi kadın toplumunu rahatsız etmez. Her yıl, mahallelerde, kadınlar[65] aralarından törenlere başkanlık edecek ve Thesmophoria'da yetki kullanacakları (*arkhein eis ta thesmophoria*) seçerdi.[66] Bu sorumlu kişiler (*arkhousai*)[67] geleneğin belirlediği (*kata ta patria*)[68] günlerde yapılan toplantıya başkanlık eder ve âdetlerin kutsadığı şeyin yapılmasına (*poiein ta nomizomena*)[69] göz kulak olurlardı. Kadın meclisinin işleyişi hakkında Aristophanes'in tanıklığı epigrafik kanıtlarla uyumludur. MÖ 3. yüzyıldan kalma Karya'daki Mylasa'dan [Milas] bir kült tüzüğü Demeter Thesmophoros törenlerinin "kadınların kararlaştırdığı gibi" (*hōs edokse tais gunaiksi*)[70] gerçekleşmesi gerektiğini hatırlatır. Bu, ister bir konsey, ister meclis veya halk tarafından çıkarılmış olsun, bir kararnamede

edenler arasında uzun uzadıya tartışılmıştır. Krş., örneğin, H. Jeanmaire, *Couroi et courètes* (Lille, 1935), 305-306; *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études, Sciences religieuses* (1952-53): 40-41; H. W. Parke, *Festivals of the Athenians* (Londra, 1977), 83-84. Bu materyal, *thesmia*'nın *hiera*'yı (kutsal nesneler) işaret ettiği G. Mangaraon, "Due epigrafi rinvenute ad Egina," *ASAA* 37-38 (1959-60): 421-27'de analiz edilen epigramlar ışığında belki de tekrar gözden geçirilmelidir.

65 E. Michon, "Un décret du dème de Cholargos," 4-5 ve B. Haussoullier, *La Vie municipale en Attique* (Paris, 1883): 139.

66 Isae. 8.19-20.

67 *LSG Suppl.*, no. 124, 3. Rahibeler ve başkanlar (*arkhis, arkhēis, arkhinē, arkhousa*) olarak kadınlar hakkında, krş. W. Volgraff, *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et de belles-lettres* 14, 2 (1951) içinde: 329-30.

68 *LSG*, no. 36, 10-12.

69 Isae. 8.19.

70 *LSA*, no. 61, 5.

kullanılan klasik formüldür. Ve Aristophanes'in *Thesmophoriazusai* oyununda, yasayı çiğneyen veya vatana ihanet edenlere karşı halk meclislerinde taklit edilen bir lanet formülüyle sona eren resmî bir duadan sonra, eylem bir kadın habercinin bir bildiriyi okumasıyla başlar: "Kadın konseyi (*boulē*) şunları kararlaştırmıştır: Timokleia başkan, Lysilla kâtip, Sostrate hatipti. En fazla boş zamanımız olduğu Tesmophoria'nın ortanca gününün sabahında toplanacağız. İlk gündem maddesi Euripides meselesi ve çekmesi gereken ceza, çünkü hepimizin kabul ettiği gibi utanç verici bir şekilde davrandı." Bu konsey kararnamesi geleneksel formül kullanılarak uygulamaya konur: "Kim konuşmak ister?" Bu, kadın halkının katıldığı ve, komedide bile olsa, "Atinalılar kenti"nin[71] gölgesinde hayal edilen bir *dēmos*'u oluşturduğu genel meclistir. Thesmophoria onları toplantıya çağırdığında, yurttaş-kadınlar bir alay [*troupe*], bir *thiasos* ya da bir "kızkardeşlik" [*confrérie*] oluşturmaz; yöneticileri, konseyi, meclisi olan ve çoğunlukla oylanan kararlar alan bir toplumu oluşturur. Demeter bayramında kadınlar kendilerini yönetir. Oy kullanma hakları vardır: Erikhthonios'tan önceki günlerde, kadınların seçme haklarını çok kötü kullanarak Poseidon yerine Athena'yı seçinceye kadar, erkeklerle eşit güç sahibi oldukları zamanlar gibi.[72] Yine de bir fark var: Thesmophoria'da kadınlar bu oy hakkını erkekler olmadan tek başlarına kullanır. Bu yüzden, nefret ettikleri adamı, Euripides'i, ölüme mahkûm etmeye karar verdiklerinde,[73] hükümleri Aristophanes'in eserinde daha da

71 Törenleri açan dua, Thesmophoria'nın hami tanrılarından o günün meclis ve oturumunun en güzel ve en iyi etkilere sahip olmasını, Atinalılar kenti için hayırlara ve kadınlar için bol şansa vesile olmasını diler (295-305). "İşleri ve sözleriyle *Atinalılar halkı ve kadın halkına* en layık olan kazansın" (305-307). Sadece (Thesmophoria'dan önce) Athena'ya yöneltilen son niyazda "kadın halkı," "Atinalılar kenti" olmadan idare eder (1145-46).

72 Varro ap. August. *Civ.* 18.9.

73 181. Aristophanes'in oyununun konusu Battos'un hikâyesini ve Aristomenes'in anlatısını harmanlar.

tehlikeli görünür, çünkü sessizlik içinde ve eril kentin yokluğunda bildirilir. Zira Thesmophoria Konseyinin toplanma tarihi olarak seçtiği ikinci bayram günü, *diğer* kentte hiçbir mahkemenin ya da Konsey toplantısının yapılmadığı bir boş vakit ve yas zamanıdır.[74] Kadınların sahip olduğu ihtiyari güç, Euripides'in hapı yutmuş, ölü bir adam, olduğuna inanılmasına yol açabilir. Demeter'in müminlerinin gizli meclisi, sanki hayal gücü açısından bir o kadar güçlü bir başka kadın toplantısını çağrıştırmıştır: Lemnos adasının kadınları kocalarının kendilerine güzel esirler aldığını görünce, buna kızarak toplanmış ve erkeklerinin ve bir bütün olarak erkek soyunun ölümüne oybirliğiyle oy vermişlerdir.[75]

Bu aşırı bir örnektir, ancak Artemis *Pergaia* tapınağında olanlarla Thesmophoria çevresinde olanlar arasındaki farkı ortaya koyar. Perge'de, birlikte kurban etme ve kurbanları kendi aralarında bölüşme hakkına sahip kadınlar, bunu güpegündüz, toplanmış kentin gözleri önünde yaparlar. Thesmophoria'da ise hiçbir eril göze müsamaha edilmez. Böylece kadınlara verilen kurban yetkisi dışarıdan kontrol edilmeden, erkeklerin dışlanması ve erkeklerin ve eril kentin paranteze alınması sayesinde elde ettikleri egemenlikle kullanılıyor gibi görünür. Üç tam gün boyunca, atasal geleneğin (*patria*) bayrağı altında, Thesmophoria, erkeklerin kentinin yeniden üretimi için gerekli olan bir ritüel mekânı içinde bir kadın kenti kurar. Dişi güç iki model arasında tereddüt eder: Meşruiyet ile des-

74 75-84.

75 *Psēphisasthai pasa androktonein* (Asclep. Tragil. ap. *FGrH* 12 F 14). Kadın meclisinin bir başka örneği, Tesalyalılara karşı imha savaşı sırasında, Phokisliler arasında bulunabilir. Daiphantos'un planını benimsemişlerdir: Kadınlar ve çocuklar, yenilgi durumunda onları galiplerin intikamından uzaklaştırabilecek muazzam bir odun yığını yanında toplanacaktır. O anda meçhul bir adam kadınlara bu konuda ne düşündüklerini sormanın adil olacağını önerir. Kadınlar bir mecliste toplanır ve plan lehine oy kullanırlar (*psēphisasthai*). Dahası, çocukların da (*paides*) kendilerine ait meclis (*idiai*) hakları olduğu ve onların da aynı şekilde bu çözüme karar verdikleri (*epi psēphisasthai*) söylenir (Plut. *Moral.* 244b-d).

tekli indirgenmiş bir kent ile kanlı kurban politik hakkının, erkek soyunun "doğal" gücüne olmasa da, erkek cinsiyetine yöneltilmiş şiddetle sınırlandığı bir jinokrasi (anaerkillik).

Kurban ile ilgili olarak, Thesmophoria'daki kadın meselesinin politik boyutu, Battos ve Aristomenes hakkındaki iki anlatının onlara yüklediği kurban mutfağının düzenli ve, denebilir ki, ortodoks karakterini destekler. Ancak, Thesmophoria mekânında herhangi bir erkek bireyin tamamen yokluğu, bir yandan, kurban pratikleri konusunda kadınların politik otoritesini kesin olarak doğrularken, diğer yandan, kanlı kurbana katılımla ilgili son bir yön hakkında sorulara yol açar. Daha önce böyle iki yönü ayırt etmiştik: iki sofra arkadaşlığı halkası arasında ikinci bir ayrım ile ete erişim; ve bir grup veya topluluk adına tanrılara bir kurbanlık hayvan sunmak için gerekli nitelikler.[76] Ancak tam merkezde, kurbancının gölgesinde, üçüncü bir katılım şekli bulunur: kan döken araçların, yani balta ve bıçağın, kullanımı.

Yine, Kyrene'nin kadın "boğaz kesenlerinin" ve Aristomenes'in üzerine şiş ve bıçaklarla çullanan kadınların konumunu anlamak için etnografiye bir bakış gereklidir. Tüm yazılı ve resimsel gelenekte, kurbansal araçların kadın kurbancılar tarafından kullanımı sadece iki belgede hesaba katılır. Resimsel olan ilk örnek, bizi kurbanın sınır bölgelerinden birine, bazen erkeklerin varlığı olmadan kadınlar arasında eşitlikçi paylaşımı destekleyen Dionysosçuluğa doğru götürür. Napoli müzesindeki Ruvo amforası[77] Dionysos'un iki figürünü sunar: üst kesitte, *thyrsus* taşıyan, kadınlar ve satirler arasında yarı uzanmış bir ephebe-tanrı; aşağıda, işlemeli kıyafetler içinde sakallı bir tanrı, bir masa ve bir kurban sunağının sınırında ayakta durur. Bir kült heykeli maskesi takan ikinci Dionysos, masa

76 Krş. bu bölüm, s.

77 *Heydemann* 2411. Kopyası ve analizi için bkz. F. Cumont ve A. Vogliano, "La grande iscrizione bacchica del Metropolitan Museum," *American Journal of Archaeology* 37 (1933): 242-43, pl. 31, 1. [Bu tasvir bölümün sonunda görülebilir. –ç.n.]

ve sunak tarafından olmak üzere, iki girişi olan ritüel bir düzenlemenin merkezini işgal eder. Hepsi kadın olan, bazıları zil ve bendir çalan, diğerleri meşale ve *thyrsus* sallayan din görevlileri arasında iki kadın, kurban jestlerini icra eder. Farklı jestler aynı idole hitap eder. Kadınlardan biri masaya kansız bir sunu ve ateşsiz kurban olarak meyve ve kek sepeti yerleştirirken, diğeri kurban ateşinin yandığı sunağın önünde hayvan kurban eder. Sağ eli bir bıçağı (*makhaira*), kanı sunağı ıslatacak kurban olarak, sol ön kolunun altında tasvir edilen bir yavru keçinin başının üzerine kaldırır. Ancak Ruvo kasabı emsalsiz olarak kalır: Sadece seramik eşyalardaki kurban resimleri külliyatında değil,[78] aynı zamanda politik ve ortodoks kurban konfigürasyonunun çiğ yiyeceklerin yenmesi,[79] av takibi[80] ya da satir ızgara ustaları gibi melezlerin müdahalesi[81] yoluyla sürekli olarak farklı seviyelerde alt üst edildiği Dionysos geleneğinde[82] dahi.

78 Örneğin, Pitsa mağarasından bir ahşap *pinaks* üzerinde tasvir edilen kurban sahnesi, Nymphalar sunağına doğru bir kurbanlık hayvanı güden ve bir *aulos* çalgıcısının eşlik ettiği kadınları gösterir (krş. U. Hausmann, *Griechische Weihreliefs* [Berlin, 1960], 23, fig. 10), ancak hiçbiri görünür bir "silah" taşımaz; ve ayrıca, tören alayı, birçok Korint vazosunda görülebileceği gibi, erkek hizmetçiler tarafından (N. Kontoleon'un *Aspects de la Grèce préclassique* [Paris, 1970], 15-16'da sandığı gibi çocuklar tarafından değil) çevrelenmiştir. Dahası, "Zaferler" sorunu kalır: bir boğayı kurban eden ve genellikle *kratos*'unu (güç) ona dayatan kanatlı bir kadın (örn., H. Metzger, *Recherches sur l'imagerie athénienne* [Paris, 1965], 112).

79 Krş. Detienne 1977, 199-200.

80 Loire'nin ağzındaki küçük bir adadaki Dionysos meczupları erkeklere yasaklıdır: Yılda bir kez aynı gün yerine yenisini koymak üzere tapınağın çatısını sökerler. "İçlerinden yükünü yere düşüren, diğerleri tarafından parçalanır ve uzuvları tapınağın etrafında dolaştırılır" (Strab. 4.4.6 = Posidon. ap. *FGrH* 87 F 56).

81 Örneğin, Amphissa *oinokhoe*'si: bir mağarada bir kurdeleyle kutsanmış bir satir ızgara ustası (*BCH* 89 [1965]: 780, fig. 4). Izgara ustalarını avcı-satirlerin karşısına koymak gerekirdi.

82 Elbette Mainad kümesini ayrı düşünmek gerekir: bir ellerinde bir *makhaira* ve diğerinde genellikle ortadan ikiye kesilmiş kurbanın yarısını taşıyan

Argolis'teki Hermione'de, Demeter'in ritüellerinden birini[83] sahneye koyan ikinci belge ile kurban sistemin sınır bölgelerinde kalmaya devam ediyoruz. *Khthonia* adı verilen bayram olağanüstü bir kurbanla doludur: Sığırların en büyüğü kendiliğinden kendisini sunakta sunar. Bu hayret verici gösteri Aelianus'un *Hayvanların Doğası*'nda tasvir edilir:[84] Yaşlı bir kadın (*graus*) altı erkeğin kontrol edemeyeceği kadar vahşi bir "boğa"yı sunağa kendi başına götürür. Ve yaşlı kadın, annesinin yanında onun yönlendirmesiyle yürüyen bir çocuk gibi canavarı kulağından tutarak götürür. Pausanias tarafından verilen daha mufassal versiyon,[85] Hermione toprağını (*klaros*) verimli ve bereketli kılmak için Demeter'e sunulan kurban işlemleri hakkında ayrıntılar sunar. Her yıl yaz boyunca düzenlenen bayram, Argos ülkesinde doğmuş ilk adam olan Phoroneos'un iki çocuğu Khthonia ve Klymenos tarafından kurulmuş bir tapınakta gerçekleşir. Uzun bir tören alayı, tanrıya hizmet eden rahipleri, görevli yöneticileri, kadın ve erkekleri ve onların ardında gelen beyaz renkte giyinmiş ve yerel olarak *kosmosandalon* olarak bilinen yas çiçekleriyle taçlandırılmış çocukları bir araya getirir. Alayın sonunda kurbanı getiren hizmetçiler vardır: mükemmel bir inek, sürünün en güzeli, ancak bağlarla engellidir ve vahşi bir şekilde titremektedir. Hayvan tapınağa doğru götürülür; ve bazıları kapıları açarken, diğerleri hayvanın bağlarını gevşetir ve hayvan açıklıktan atlar. Kapılar kurbanın ve içeride onu bekleyen dört yaşlı kadının üzerine kapanır. "İş"i yerine getirenler onlardır: Pausanias'ın kullandığı *katergazesthai* fiili hem yerine getirilen görevi hem de dökülen kanı çağrıştırır. Bu, kurban için kullanılan aracın doğasında bulunan bir belirsizliktir:

kadınlar (krş. H. Philippart, "Iconographie des bacchantes d'Euripide," *Revue belge de philologie et d'histoire* 9 [1930]: 5-72: no. 99, 100, 106, 112, 132).

83 M.P. Nilsson, *Griechische Feste*, 329-30.

84 Ael. *NA* 11.4.

85 2.35.4-8.

dört yaşlı kadından her birinin taşıdığı tırpan (*drepanon*). Hayvana ilk ulaşan boğazını keser.[86] Sonra kapılar açılır ve dört kurbanın hepsi aynı şekilde öldürülünceye kadar aynı senaryo tekrarlanır. Pausanias'ın gözlemine göre, hayvan ilk kurban [*victime*] olarak hep aynı tarafa düştüğünden, kurban edimi daha da hayret vericidir. Ve tapınağın önünde, Demeter rahibelerinin heykellerinin yanında, dört kadının tören alayını beklerken oturduğu yüksek sandalyeler vardır. Öldürme gizlilik içinde gerçekleşir. Tapınağın içinde neler olduğunu sadece yaşlı kadınlar bilir. Pausanias ısrar eder: Hiçbir şey görmemiştir, ne de, yabancı ya da Hermione yurttaşı olsun, başka biri. İki versiyon kurbanın tuhaf doğasını ilişkin hemfikirken, öldürme araçları üzerinde ayrışırlar. Ritüelin en önemli kesitinin gizli doğası belki de şunu açıklar: Aelianus'un versiyonunda, kurban eylemi, şiddetini terk etmiş ve ileri yaşı zayıflığını vurgulayan bir kadını takip eden bir kurbanın sunağa doğru kendiliğinden hareketine indirgenir.[87] Olağanüstü olan şey, yaşlı bir kadın tarafından gerçekleştirilen bir kurbanın başarısına odaklanarak, okuyucunun dikkatini ritüelin sapkın yönlerinden uzaklaştırır. Dahası, Pausanias'ın karmaşık versiyonunun merkezinde yer alan ve kadınlarla bir kurban aracı arasındaki belirleyici ilişkilerin ön plana çıktığı öldürmenin şiddetini silerken, olağanüstü olan şey bu sefer uç bir ayrıntıya kayar: öldürülen hayvanın düştüğü taraf.

Pausanias'ın versiyonunda birçok çarpıklık belirtisi görülebilir. Birincisi, kurbanların vahşiliği vardır, bu da onları evcil özelliklerinden ötürü seçilen hayvanlardan ayırır. Âdet gereğince,

86 Arkadia'daki Lykosura Despoina'sına kurbanda, aksine, kurbanın boğazı yerine rasgele uzuvlarından biri kesilir (Paus. 8.37.8). Ancak koşullar farklıdır; bolca kurban sunulan Despoina için, her kişi sahip olduğu bir hayvanı keser ve hareketleri sanki düzensizmiş gibidir. Hermione tapınağında ise "boğa"nın öfkeli saldırısından tedirgin olan her bir yaşlı kadın hayvanın boğazına kesin bir darbe ile vurur.

87 Ve Paus. 4.13.12'de intihar biçiminde değil.

tüm bağlardan (*apheta*) azat edilmiş olmak yerine, Hermione'deki hayvanlar tapınağın eşiğine ulaşana kadar bağlı kalır ve burada nihayet şiddetlerini başıboş bırakabilirler. Bu kurbanda bir boğa güreşini andıran bir şey var. Sonra, her şey içeride, kapalı bir alanda, tüm gözlerden uzak, toplumsal ya da politik kurbanlarda gerekli olan aleniyetten bağımsız cereyan eder. Kurbanı öldürmek için seçilen araca gelince, kurbanın büyüklüğü ve gücü göz önüne alındığında bir balta (*pelekus*) ile desteklenmesi gereken bir bıçak (*makhaira*) değil, tarımsal kullanımdan saptırılmış ve gizli saklı bir savaşın silahına dönüştürülmüş bir alet olan tırpandır.[88] Son olarak ve hepsinden önemlisi, kanı (sunakta değil tapınakta) döken kurbancılar kadındır. Bir ritüelde bu kadar çok çarpıklığın toplanması, bu yarı vahşi inekleri öldüren Demeter rahibelerinin istisnai durumunu teyit etme eğilimindedir. Bunların yaşlı kadınlar olması kesinlikle önemsiz değildir:[89] Artık kadınların biyolojik döngüsünde ve politik bedenin yeniden üretiminde aktif bir rolleri olmadığı için, kurbanlık kurbanların [*victimes sacrificielles*] öldürülmesiyle ilgili araçlara daha fazla erişimleri vardır. Yaşlı kadınlar artık kan kaybetme riski taşımadığından kan dökebilir.

Sonuç olarak, geniş bir külliyatta mevcut olan sadece iki verinin incelenmesinin ardından, ölüm aracını tutan kadın-kurbancı figürünün kültte mümkün olanın en uç durumu temsil ettiği anlaşılmaktadır. İlahi gücün doğasının kadın personeli özellikle

88 Kronos'un silahı veya Titanlar tarafından dövülmüş araç. Tırpanlar (*drepana*), hançerlerle (*enkheiridia*) birlikte, beşinci yüzyıl geleneğinde silahlar icat etmiş olan savaşçı Karyalıların savaş ekipmanının bir parçasını oluşturur (Hdt. 5.112; 7.93). Krş. D. Fourgous, "L'invention des armes en Grèce ancienne," *Annali della Scuola normale superiore di Pisa* Cl. Lett. Filos. 3, 4, no. 4 (1976): 1153-54.

89 Kallimakhos'un *Demeter İlahisi*, müntesipler grubu içinde *altmış yaş üstü* kadınları ayırır: *Kalathos*'u Prytaneion'dan kentin dışında bulunan tanrıça tapınağına kadar takip etme hakkına sadece diğer müntesipler sahiptir (129-30).

gaddar kurban pratiğiyle ilişkilendirmenin gerekli olduğu ritüellerde bile, kurbanın boğazını kesmekten sorumlu kişi genellikle rahibe değildir. Artemis Taurica'nın zulmünün hâkim olduğu Euripides'in oyununda, İphigenia, rahibe olarak insan kurbanlarını kutsadığını ve arınma suyunu döktüğünü, ancak tapınağın içindeki diğerlerinin ölümden (*sphagia*) sorumlu olduğunu iki vesileyle açıklar. "Erkekleri (*arsenes*) kılıçla (*ksiphos*) öldürecek olan kişi bir kadın (*thēlus*) olarak o değildir."[90] Boğaz kesenler Artemis'in meskeninde saklanan erkeklerdir. Ancak göğüsleri olan (*thēlus*'un anlamı budur) İphigenia kurbanların kafalarına su dökme görevini yerine getirmekten memnundur. Kadınsı doğası onu Bouphonia ritüelinde kurban tören alayını başlatan kadın gibi bir su taşıyıcısı (*hydrophoros*)[91] olarak tanımlar.[92] Ve su, balta ve bıçağı bilemek için kullanılabilir, tıpkı sepet taşıyıcıların elinde bulunan sepet dolusu tahılın kanlı kurban aracını gizlice taşıdığı gibi.[93] Ancak sepet ya da su taşıyıcısının bu kadınsı işlevleri, kadınların kurbana katılımını kan dökme eyleminden ayıran makul mesafeyi işaret eder. İphigenia haklıdır: Yunan toplumunda bıçağı tutabilecek kişi kadın değildir. Eril cinsiyette olmayan tek

90 40-41; 621-24. "Dişi erkek katili" (*thēlus arsenos phoneus*) şüphesiz Klytemnestra'dır (Aesch. *Ag.* 1231).

91 Örneğin, Patmos'taki bir yazıtta belirtilen seçilmiş keçilerin ceninlerini Artemis'in rahibesi ve hekim Lebedos'un kızı Vera Hydrophoros'un kendisinin kurban ettiğini kanıtlayan hiçbir şey yoktur (yazıt yakın zamanlarda H. D. Saffrey tarafından analiz edilmiştir: "Relire l'Apocalypse à Patmos," *Revue biblique* [1975]: 385-417). Buna karşılık, Asklepios'a kurban sunan Herondas'taki kadınların sundukları horozun boğazını kesmedikleri kesindir. Bu göreve sahip olan ve onur payı olarak kuşun budunu alan kişi *neōkoros*, görevli zangoçtur (*Mim.* 4.89-90). J. R. Oliver'in çalışmasına başvurmamız mümkün olmadı: "The Sacrificing Women in the Temple of Asclepias," *Bull. Inst. Hist. of Medicine* 1 (1934): 504-511.

92 Bkz. Durand 1977.

93 Jochen Schelp, *Das Kanoun. Der griechische Opferkorb* (Würzburg, 1975), 24-25.

bir *mageiros*, kasap-kurbancı-aşçı, örneği yoktur. Dahası, *mageiros* kelimesinin dişil bir hali yoktur; MÖ 4. yüzyılın komik bir şairi Pherekrates'in dediği gibi, icat edilmesi gerekiyordu.[94]

Başka bir deyişle, Yunan sistemi kadınların kasap ve kurbancı olarak düşünülmesine izin vermez. Bu kuralın kesin teyidi, Thesmophoria'nın bir ritüel tüzüğünde bulunur; zira bir kadının ölümcül darbeyi vurmamasını emreden kural ile bir kanlı kurbanın kadınlar arasında erkekler olmadan icra edilmesi ritüel gerekliliğini uzlaştırmak üzere kentin düzenli olarak başvurduğu bir usule tanıklık eder. Delos arşivlerindeki Thesmophoria için yapılan harcamalar listesinde, bayram zamanı süresince (kurban için gerekli olan odununun masrafından daha az) dört obolluk bir ücret karşılığında kiralanan kasap-kurbancı-aşçı (*mageiros*) görevi için ödenek ayrılır.[95] Sadece ziyafet hazırlıklarının[96] Thesmophoria'da diğer cinsiyetten bir *mageiros*'un varlığını haklı göstermesi pek olası değildir. Kuşkusuz, bir erkeğin erkeklere yasak olan kente nüfuz etmesi için daha ciddi nedenler olması gerekir: iyi talihin bir yazıt şeklinde göz atmamıza izin verdiği devlet, daha doğrusu kent, gerekçeleri (hikmet-i hükümet). Karya'daki Mylasa'da [Milas] Demeter'e adanmış bir tapınaktan gelen MÖ 3. yüzyıldan kalma bir heykel,[97] (geleneksel törenlerin "kadınların kararlaştırdığı gibi" gerçekleşmesi gerektiğini hatırlattıktan sonra) törenlerde erkek olmaması gerektiğini belirtir ve bir sonraki satırda, kurbanları kesen erkeğin görevini tamamlar tamamlamaz bulunduğu yerden ayrılmasını emreder.[98]

94 Pherecr. fr. 64 Kock (= Ath. 612a-b). Krş. Berthiaume, 31.

95 Krş. Bruneau tarafından atıf yapılan ve yine Berthiaume tarafından tartışılan belgeler (272-273). *Mageiros* 3. yüzyıl ortalarından Bağımsızlık'ın (MÖ 166) sonuna kadar belgelenmiştir.

96 Thesmophoria'nın ortasındaki bu *mageiros*'un doğurduğu soruna takılmayan Bruneau'nun inandığı gibi (288).

97 *LSA*, no. 61, 5-10.

98 *LSA*, no. 61, 9. E. Hula ve E. Szanto tarafından yayımlanan metin, "Bericht über eine Reise in Karlen," *Sitz. ber. A. W. Wien* 132 (1895): 14, no. 5, şöyledir:

Bu örnekte, *mageiros* artık kasap, aşçı ve kurbancı olarak üç rol arasında durmadan dönüp dolaşan belirsiz bir karakter değildir.[99] Demeter kadınlarının arasına sızan adamın yerine getirecek tek bir jesti vardır: öldürmek, kan dökmek, kurbanın boğazını bıçakla (*makhaira*) kesmek. Birlikteliklerini kıskançlıkla korumaya niyetli bu kadınlar arasına sokulan tek erkek, kelimenin tam ve teknik anlamıyla bir boğaz kesen, bir *sphageus*'tur. Geçici bir görevlidir, ancak birçok yazıda bahsedilir;[100] sınırlı ama, araçsal silahın kanlı kurbana tahsis edilmesini içerdiğinden, çok önemli bir görevi yerine getirmek için karanlıktan fırlar. Erkeklere ait kan dökme ayrıcalığının ritüel bir düzen (hem erkeklerin kovulmasını hem de kurbanlık hayvanları kurban etme yüksek yetkisine sahip kadınlardan oluşan toplumun kuruluşunu emreden Thesmophoria) tarafından tehdit ediliyor göründüğü bir zamanda, bu ayrıcalığın sürdürülmesinden başka bir şey söz konusu değildir. Eril kent tarafından kadınların güçlendirilmiş kampına nüfuz etmek için vekil olarak atanan boğaz kesenin gizli varlığı ile ellerinde

9 [... *spha*]*ksamenos ta hiera apitō e*[*k*] *tō*[*n*
10 [*dei*]*pnon paratheōsi kai dede* [———
"Boğaz kesen" [*sphaksamenos*] ifadesinden hemen önce ya *mageiros* ya da *dēmosios* (?) okunabilir. Daha ileri bir tarihe ait (MS 1. yy.), Bithynia'daki Cius Prusias'tan [Bursa] gelen ve görünüşe göre Demeter' ilişkin (*kalathos*'tan söz edilir) bir başka yazıtta (*LSA*, no. 6), bir erkeğe (*anēr*) yine "yardımcı" rolü verilmiştir (*latreuein*: bir hizmetçinin görevini yapmak; ya da *daitreuein*: kesip parçalara ayıran kişinin rolünü yerine getirmek. Fakat iki harfin okuması belirsizdir.)

99 Krş. yukarıda, s. 23-24.

100 Kos'un kült takviminde olduğu gibi, yak. MÖ 350 (*LSG*, no. 151, A. 40-44), kurban sunmak için toplanan bir rahip (*hiareus*) ve haberciler (*kerukes*) ile boğaz kesen olarak seçilen üçüncü bir kişi arasında bir ayrım yapılır. "Haberciler öküzü kesmek (*sphagē tou boos*) için kendi aralarından birini seçsin." Skambonides'in tüzüğünde, MÖ erken 5. yüzyıl (*LSG*, no. 10, c. 13-14), boğaz kesen, huzur hakkı olarak bir sosis (*khordeion*) alır. *Sphageus*'un (boğaz kesen/suikastçı) belirsizliği kurban eyleminin merkezinde yer alır (Casabona, 174-80). Krş. "Kurtların Sofrası," aşağıda böl. 6.

bıçaklar ve ızgara şişleri sallayan öç perileri meclisi tarafından Aristomenes'in Messenialıların en iyileriyle birlikte yaralanması ya da kral Battos'un hadım edilmesi arasında bir çelişki yoktur. Thesmophoria'nın kadın "boğaz kesenleri" hakkında dolaşan hikâyelerle çelişmekten çok, epigrafik kanıtlarda görülen uygulama onları kendince destekler. Her bir hikâye, bu tohum ekim ayı boyunca biriken aynı rahatsızlığın iki biçimi olarak, diğerinin bağlamında okunmalıdır. Kentin boğaz kesme görevini sadece kendilerinden (ve dahası hemen kovulan) birine emanet ederken sergilediği ihtiyat, Thesmophoria'nın kapalı kadınlarının erkekler arasında uyandırdığı ölüm korkusuna denktir.

Kadın gizemlerini fazlasıyla merak eden kralın hikâyesine geri dönecek olursak, rahibelerin Battos'un gözleri önüne serdiği manzara aslında gizemli bir şey sunmaz:[101] Her gün herhangi bir Yunan kentinde görülebilecek sıradan bir kurban sahnesidir. Battos'un arzusu ile ona böyle kötü bir muamele görecek kadar pahalıya mal olan bedel arasındaki fark masum değildir. Thesmophoria tapınağında erkeklere yasaklı olan (*arrhēta*), erkeklerin göremeyeceği veya dokunamayacağı nesneler vardır.[102] Bunlar, Herodotos'a göre, Paroslu Demeter'in madun rahibesi esir Timo'nun Miltiades'i ona direnen kuşatma altındaki kenti ele geçirmek istiyorsa, gelip görmeye ve eline almaya teşvik ettiği nesnelerin ta kendileridir. İyi kral Battos'un gizemlerin mahremiyetine erişimi olmaz: Yerdeki yarıklar, sert hamurdan yapılmış cinsel organlar ve gizli jestler ondan saklı kalır. Aksine, diğer cinsiyetin büyük kıskançlıkla koruduklarını görmek yerine, Kyrene'nin efendisi kadınların sı-

101 Krş. Ael. fr. 44 Hercher: "törenlerin seyirciler ve aktörler için sıradan olandan başka bir şey içermeyen kısmı."

102 Hdt. 6.134-35. Herodotos'un anlatısı "erkek cinsiyetine yasaklı şeyleri göstermek (*arrhēta hira*)" ile "dokunulmaması gerekene el sürmek" (*kinein ta akinēta*) arasındaki homolojiye dikkat eder. Göstermenin, *deiknunai* (Ar. *Thesm.* 629), kelimelerin yokluğunu içermediği bir ritüel eylemde, nesneler ve jestler seferber edilir.

radan erkekler gibi davrandığı bir gösteriyi görür. Ancak sadece varlığının ihlal ettiği yasak, meraklı gözlere sahip kralı daha gizli ve kesinlikle daha çarpıcı bir şiddetin tanığına dönüştürür. Şiddet, hadım edilen ve, anlatının ironisinde, onu kadın toplumundan ayrı, öteki olarak işaretleyen şeyin ta kendisinden yoksun bırakılan Battos'un kendi bedenine kazınmıştır. Ancak bu şekilde, ihtiyatsız bir erkeğin özel talihsizliğinin ötesinde, kadın soyunda gizemli bir şekilde saklı olan savaşçı öfke açığa çıkar.

Thesmophoria ile ilgili tüm bu anlatılar sadece kadınların kimliğini tanımakla ilgilidir. Demeter'e verilen her evli kadın, her eş, *Thesmophorion* kalesinde mevzilenmiş bir Amazon'a dönüşür. Bu maske ya da rol, politik davranışını ve beslenme pratiklerini toplu olarak taklit ettiği eril bir dünyaya bizzat benzemesinden gelir. Amazonlar için ayrılmış Homerosçu *antianeirai* lakabının çifte anlamına göre, hem erkeğe benzer hem de erkek soyuna düşmandırlar.[103] Bu kadınlar "Demeterci" Amazonlardır, ama daha da tehditkârlardır, çünkü kentin kalbinde tuttukları politik güç onları antik Libya'nın tiranlığını tekrar edecek bir konuma getirir. Geleneğin bakire ve savaşçı çocuk Athena'yı sürdüğü ülkenin kadınları,[104] erkeklere karşı savaş yapmak yerine, eril ve dişil rolleri dikkatlice tersine çevirmiştir: Yöneticilik ve ortak işlerin idaresini kendilerinde tutan kadınlar, kocalarına konuşma hakkı ya da en ufak bir politik sorumluluk bırakmadan onları çocuk bakımı gibi ev işleriyle sınırlar.[105] Zira her kadın mec-

103 *Il.* 3.189; 6.186. Ve Aiskhylos ile Aristarkhos arasındaki çifte yorumun hikâyesi, Th. Drew-Bear, "Imprecations from Kourion," *Bull. Amer. Soc. Papyrology* 9 (1972) içinde: 88-92.

104 Herodotosçu gelenek (krş. F. Vian, *La Guerre des géants. Le mythe avant l'époque hellénistique* [Paris, 1952), 268-274). Dionysios Skytobrakhion'un romanında (Diod. Sic. 3.71.3- 4 ap. *FGrH* 32 F 8), Athena bir Amazon müfrezesini Kronos'un Titanlarına karşı komuta eder.

105 Diod. Sic. 3.53.1-3. Krş. Jeannie Cartier, "Les Amazones font la guerre et l'amour," *Ethnographie* 76 (1980-81): 11-33.

lisiyle birlikte aynı tehlike tekrar ortaya çıkar. Bunun kanıtı, erkeklerin yine menedildiği *Skira* bayramında görülebilir. Atina kadınlarının, kentin işlerini ele geçirmeye ve Aristophanes'in *Kadınlar Meclisi*'nde avantajları ortaya konan anayasa reformlarını erkeklere dayatmaya, kendi aralarında ve kararname ile, haince karar vermek için bundan nasıl faydalandıklarını biliyoruz.[106] Bu örnekte, jinokrasi, dolaylı yolla, *Skira*'nın ritüel bağlamına ait gibi görünen travestilikten doğar:[107] Bir erkeği etkili bir şekilde oynamak için sakal ve harmaniye taşımak gerekir.[108] Buna karşılık, Thesmophoria'da, kadın kenti, yetişkin kadın cinsiyetinin en belirgin erdemlerinin ifade edildiği mekânda kurulur: Yani meşru ve doğurgan eş statüsünde belirlenmiş, yer etmiştir.

Zira Demeter Thesmophoros müminleri, evlilik erdemlerini simgeleyen böceğe binaen *Melissai* (Arılar) ritüel adını taşır.[109] Eve özgü erdemlerin kadın-amblemi, kocasına sadık ve meşru çocuklarının annesi olan Arı, evin mahrem alanını yönetir, ölçülü ve namuslu davranışını (*sōphrosunē* ve *aidōs*) hiç terk etmeden evin servetine göz kulak olur. Bu şekilde, bir eşin işlevlerini ne obur ne içkiye dükün ne de uyumaya eğilimli olan ve kadın milletinin tercih ettiği romantik gevezelikleri inatla göz ardı eden bir kâhya işlevleriyle birleştirir. Dahası, Arı-Kadın, kesinlikle vejetaryen bir beslenme düzenine dayanan saf ve namuslu bir yaşamla tanımlanır. İnsanlığı yamyamlık kaderinden koparan balın icadı ile avı ve etobur yaşamı ardında bırakır. Et veya dökülmüş kan gibi çürüyen herhangi bir şeyle tüm teması reddeder. Şimdi, bu Arı-Kadınlar, bir ritüel disiplini aracılığıyla, besinsel türden bir kanlı kurbanın kendi aralarında tüm sorumluluğunu üstlenmek üzere

106 17-18; 59 (*hosa Skirois edoksen*).

107 Krş. P. Vidal-Naquet tarafından verilen belirtiler, "Le Chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne," *Annales E. S. C.* 23 (1968): 958.

108 *Thesm.* 121.

109 Detienne 1972, 154-55; "Orphée au miel," *Faire de l'histoire*, ed. J. Le Goff ve P. Nora, cilt 3 (Paris, 1974), 56-75.

eğitilmişlerdir, Battos'a hem günlük yaşam sahnelerine benzerlik göstermesi açısından aşina hem de rahatsız edici derecede tuhaf bir gösteri sunarak. Çünkü kadın-kurbancı, (belirli ayarlamalara tabi olsalar bile) kurumsal bir model ve pratiğe bağlı olduğunu iddia edebilse de, taşıdığı "boğaz kesen" maskesi Arı-Kadın toplumunun güven verici görüntüsünü paramparça eder. Bu sanrısal vizyonda, kentin erkeklerin üreme umutlarını emanet ettiği barışçıl eşler aniden silahlı öç perilerine dönüşür ve onların müttefik şiddetleri yenilebilir kurbanlık hayvanlarını acımasızca "öteki" kentin en büyük temsilcisi olarak kralın cinsel gücü ile karıştırır. Fakat bu aynı zamanda erkek politik bedeninin fantezisidir, zira bunlar saflığı kent tarafından övülen, evlilik erdemleri göklere çıkarılan, ancak en kötü aşırılıklarından da korkulan –çünkü yasal uygulamada kadın toplumunun kurban araçlarını ele geçirmelerini ve kaçınılmaz olarak erkek cinsiyetine karşı yürütülecek bir savaşın silahlarına dönüştürmelerini engellemek için her türlü önlem alınır– Thesmophoria'nın aynı kutlayıcılarıdır.

Aynı toplumda, bir bayram çerçevesine tabi olmayan diğer mitsel konfigürasyonlar, aynı boğaz kesen-eş belirsiz figürünü yansıtır. Özellikle ikisi, kadın pençesindeki Yunan hayal gücünün büyük bir yönelimini ortaya koyar. İlk olarak Danaidlerin hikâyeleri.[110] Argos gelenekleri Danaos'un kızlarını, okyanus sularından susuz toprağa bereket getiren yeni pınarlara kadar uzanan, bir su manzarasında gösterir. Bu bağlam, Danaidler ve babaları tarafından gerçekleştirilen ilk kurbanın suyunu da içerir: Bu, Phoroneos'un ilk ateşini söndüren bir ritüel suyudur ve aynı bakirelerden oluşan tören alayı tarafından (geleneğe göre, kurbanlık hayvanın kanlı törenini başlattıklarında) taşınan düğün banyo suyunun habercisidir. Şimdi, Danaidlerin kaderi iki zıt eylemin

110 Krş. "La Violence au féminine" konusuna ayırdığımız seminerlerin özetleri: *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Études, Sciences religieuses*, 1975-76 (Paris, 1977) içinde, 279-80.

kesişimiyle mühürlenmiştir: tam düğün gecesi, gerdek yatağında, kocalarının boğazlarının kesilmesi; ve Herodotos'un tanıklığına göre,[111] Demeter Thesmophoros ritüelinin kuruluşu, dişi statü ayrımının Hera'nın su ve evlilik üzerindeki çifte egemenliğiyle el ele gittiği Argos dünyasının düzene konmasının ardından.

Diğer konfigürasyon, hem vazo resimlerinde gösterildiği hem de dağınık anlatılarda anlatıldığı gibi Orpheus'un öldürülmesinde yoğunlaşmıştır.[112] Yalnız ve silahsız bir adam bir kadın sürüsü tarafından çevrilir. Sesi en vahşi savaşçıları sakinleştiren kithara çalgıcısının boğazı kesilir, kadınlar tarafından paramparça edilir: Dionysos'un çılgınlığıyla sürüklenen ya da kadınların nesnesi olduğu horgörü, yaşamın ballı kökenini yeniden kazanmak için hem eti hem de kadınları reddeden bir yaşam biçiminin kurucusunun sergilediği horgörü ile öfkeye kapılmış tüm "kadın soyu" tarafından parçalanır. Ve kanlı kurbanlardan, ölüm ve kan dökmeyi çağrıştıran her şeyden kaçan saf adam, çapa, toprak tokmağı ve tırpanlarla ve aynı zamanda politik kurbanlara uygun silahlarla (bıçaklar, uzun şişler ve çift ağızlı balta) silahlanmış "boğaz kesenler" tarafından öldürülür. Tıpkı kocalarının kanıyla lekelenen Danaidlerin Thesmophoria'nın kurucuları olması gibi, Orpheus'un katilleri de, bir bakış açısıyla, kanlı kurbana sürüklenmiş eşlerdir.[113]

111 2.171.

112 "Orphée au miel," 70-71.

113 İkonografik belgelere ilişkin bir fikir Felix M. Schoeller, *Darstellungen des Orpheus in der Antike*, tez (Freiburg, 1969), 55-65'e başvurularak edinilebilir. Ancak Orpheus'un öldürülmesini tasvir eden yaklaşık kırk vazonun analizi sadece şu katalogla yapılabilir: E. Panyagua, "Catálogo de representaciones de Orfeo en el arte antiguo," *Helmantica* 70 (1972): 83-135, özellikle no. 39, 40 ve 41: burada kurban şişleri bazen *makhaira* ile, bazen çift ağızlı balta ile ilişkilidir. Bir öküzü kızartmak için şiş müthiş bir silahtır (krş. Xen. *An.* 7.8.14); Apollon'a kurban sunmaya gelen Neoptolemos'u çevreleyen Delphoiluların ekipmanında bulunur (Eur. *Andr.* 1132-34. Krş. E. K. Borthwick, "Two Scenes of Combat in Euripides," *Journal of Hellenic Studies* 90 [1970]: 15-17).

Son olarak, Yunan bakış açısından, en çarpıcı ya da en büyüleyici görüntü olacak bir odak noktası önermek gerekseydi, bu kesinlikle kana bulanmış bir kadın olurdu, tıpkı Battos'un gözlerinde çok şiddetli olan erkek görme arzusuna tepki verenler gibi. Başkalarının kanının akmasına neden olan kana bulanmış kadın, boğazı kesilmiş bir hayvan gibi, kanayan bir bedendir. Ve Yunan kültüründe karşılaştırma çarpıcıdır: Aristoteles, *Historia Animalium*'da, ergenlik döneminde "âdet" adı verilen akış gerçekleştiğini söylediğinde, kanın "daha yeni boğazı kesilmiş (*neosphakton*) bir hayvanın kanı gibi" aktığını belirtir.[114] Menstruasyon olgusu, Demeter'in kadınlarına üç gün boyunca *agnus castus* dallarından örülmüş yatağa yatmayı emreden Thesmophoria tarafından göz ardı edilmez: Bu söğüt benzeri bir ağaçtır ve etkileri açısından iki kat değerlidir, zira cinsel arzuyu yatıştırır, âdetin akmasını teşvik eder[115] ve böylece meşru eşin bedeninin doğurganlık halinde olduğunu teyit eder. Bu doğurganlık kadın bedeni cinsel hazdan uzak tutulduğu için daha da garantidir. Belirli bir şekilde, kurbandan önce bile, Thesmophoria'da kan ritüel olarak akar ve hayvan öldürülürken dökülen bu kan, ölüm ve savaş kanının aynı bedende bereketli kılan yaşam kanıyla karışmasını görme endişesini çağrıştırır. Ve kadınların en evcil olanlarına adam öldürme (veya daha doğrusu erkek öldürme) projeleri atfeden bu endişe, aralıklarla yeniden canlanır. Aralarındaki kadınların kesinlikle yurttaşların örnek teşkil eden "meşru eşleri" olduğu bir

114 7.1.581a31-b2.

115 Detienne 1972, 153-54; Detienne 1977, 130, n. 197 (burada taslak olarak "Potagerie de femmes ou comment engendrer seule," *Traverses* 5-6 [1976]: 75-81'de mevcut, fakat geliştirilmeye muhtaç bir yorumu özetliyoruz). *Agnus castus*'un yol açtığı iki akış (süt ve âdet kanı) aynı kanlı kökene sahiptir, ancak dişi türün, aşçılık anlamında, "başarısız" [iyi pişmemiş = *apeptos*] spermden/tohumdan başka bir şey üretmedeki temel yetersizliğini ortaya çıkardıkları bir bedende, çünkü buradaki mesele aslında *kötü aşçı* olan kadınlardır (ap. Arist. *Ge. an.* 728a18-21, 774a2-3).

Ruvo amphora

bayramda görünen çelişkide yeniden doğar: Bu bayramda artık münhasıran kadınların özel mülkiyeti olmuş bir kent, nihayetinde kurban silahlarına sahip olur ve böylece karşıt kenti daha da güçlü bir şekilde tehdit eder, çünkü tamamen erkeklerin imtiyazı olan öldürmek ve boğaz kesmek kadın soyunun en iyilerinin eline geçmiştir.

ALTINCI BÖLÜM

KURTLAR SOFRASI YA DA İMKÂNSIZ KENT

Marcel Detienne ve Jesper Svenbro

Dokuz kurt ve bir onuncusu bir miktar koyunu boğazladılar. Onuncusu açgözlüydü... Şöyle dedi: "Bunları size paylaştıracağım. Siz dokuz kişisiniz, öyleyse bir koyun sizin ortak payınız olacak. Ben de bir kişi olduğuma göre, dokuzunu alacağım. Bu da benim payım olacak."[1]

Samuel N. Kramer, *History Begins at Sumer*, 2. edn. (Londra, 1961), 185.

"Menfur hayvan, hayatta iken zararlı, ölü iken işe yaramazdır.... Her şekilde nahoştur: adi bir görünüşü, korkunç bir sesi, dayanılmaz bir kokusu, bozuk bir doğası ve yırtıcı alışkanlıkları vardır...." Besbelli, *Grand Dictionnaire universel du dix-neuvième siècle*'teki (On Dokuzuncu Yüzyıl Evrensel Büyük Sözlük) "Kurt" makalesinin yazarı bu etoburu sevmiyordur ve hatta öldükten sonra bile onu kötüleyecek kadar. Eti kötüdür. Sadece kurtlar isteyerek kurt

1 Pasajın Türkçe çeviri için bkz. *Tarih Sümer'de Başlar*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1999), s. 160. –ç.n.

eti yer: Bu, zoolojik bilginin bir kınama hissi ile çarpıtıldığı bir önermedir ve bu duygu öyle şiddetlidir ki büyük şehirlerin ilerlemesi ile geri itilen ve engellenen kurdun, çocuk hikâyeleri ve Perrault'nun masallarındaki sembolik hayvandan başka bir şey olmadığı bir toplumda tuhaf görünür. Ancak bu hor görme (eğer sadece nevi şahsına münhasır değilse), daha erken zamanlara ait ilksel korkuların ve dehşetlerin işareti olabilir.

Kuşkusuz, Yunanların kurda verdiği yüksek değer göz önüne alındığında, bu değerlendirmeden daha yersiz bir şey yoktur: Yunanlar, yukarıdaki kibirli yazarın aksine, bu hayvanı büyük ormanlık ve dağlık bölgelerin ortasında kentsel yaşam alanının önemsiz olduğu bir toplumdaki uzun deneyimlerden biliyordu. Odysseus'un dünyasından Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarına kadar neredeyse hiç değişmeyen bir tarihe şekil veren hayvannamelerde ve geleneksel masallarda kandırılan soylu Ysengrin yoktur.[2]

Kurdun kanonik erdemleri Aristoteles'in zoolojisinde sıralanır: Öküz ne kadar sakinse o da o kadar vahşidir (*agrios*); yaban domuzu ne kadar aptalsa o da o kadar kurnazdır (*epiboulos*); asildir (*gennaios*),[3] ama tüm hayvanların en asili aslanın dengi değildir.[4] Cesareti ve cömertliği ile diğerlerinden öne çıkan aslan gibi, kurt da aristokrat olduğu kadar savaşçı bir dünya için bir hayvan simgesidir. Her ikisinin de savaşı avlanma başarılarından oluşur, ancak aslan yalnız bir şekilde avlanırken,

2 Kurtla ilgili araştırma şu kaynaklarda bulunabilir: R. de Block, "Le loup dans les mythologies de la Grèce et de l'Italie anciennes," *Revue de l'instruction publique en Belgique* 20 (1877): 145-58, 217-34; M. Schuster, "Der Werwolf und die Hexen. Zwei Schauermärchen bei Petronius," *Wiener Studien* 48 (1930): 149-78; L. Gernet, "Dolon le loup" (1936), *Anthropologie de la Grèce antique* (Paris, 1968) içinde: 154-71; G. Piccaluga, *Lykaon. Un tema mitico* (Roma, 1968); Burkert 1972, özellikle, 97-108; W. Richter, s.v. "Wolf," *RE Suppl.* 15 (1978): 960-87.

3 Arist. *Hist. an.* 1.1.488b17-20.

4 Asaletin farklı nüanslarına dair, krş. Aristoteles'in incelemesi, *Asalet Üzerine*, J. Brunschwig'in yorumları ile birlikte, *Aristote, De la richesse*, vs., ed. P.-M. Schuhl (Paris, 1968) kolektif cildi içinde: 84-89.

kurt toplu yaşama tutkuyla düşkündür.[5] Epik benzetmelerde, kurt neredeyse hep çoğul olarak anılır. Her biri uzun bir şecereye sahip iki kahramanın birbiriyle karşılaştığı *aristeia* (yiğitlik) imtihanlarında bulunmayan kurt, Troyalıları ve Akhaları bir araya getiren çatışmalarda hazır bulunur. "Kurtlar gibi birbirlerinin üzerine sıçradı ve her adam kendi adamını devirdi."[6] Bu en üst düzey savaş sanatıdır: Kaçmayı düşünmeden doğrudan düşmanın üstüne gider, kurtlar gibi saldırır ve tarlanın bir ucundan diğerine bir çizgi halinde tırpan gibi hareket eder, biçilen ekinlerin hızla ve bol bol düşmesini sağlar.[7] Ordu orduya, bölük bölüğe karşı, kurtlar avlanmak için gruplar, savaşmak için sürüler halinde dolaşır. Patroklos, Yunan gemilerini yutmakta olan alevlerin ışığında Akhilleus'un talihsiz zırhını üzerine geçirdiğinde, birlikteki tüm erkekler savaşmaya hazırlanır: Myrmidonlar, "çiğ et yiyen kurtlar gibiydi hepsi, yürekler ağzına dek doluydu saldırma gücüyle, dağlarda yaşayan azgın kurtlara benziyorlardı, boynuzlu koca bir geyiği parçalayıp yiyen kurtlara, hepsinin çeneleri kandan kıpkırmızı kesilir de hani, kara sularla çağlayan bir pınara giderler sürüyle, yalarlar dillerinin ucuyla kara suyun yüzünü, tükürürler oraya yuttukları ölüm kanını, karınları tıka basa dolu, yürekleri korkusuzdur göğüslerinde."[8] Bu etkili bir benzetmedir: Myrmidonlar henüz savaşa girmemiştir ve kurtlar şimdiden doymuş, kanla dolmuştur; büyük parçalanmış geyik yutulmuştur. Ziyafet sona erer ve kandan kırmızı sürü tekrar yola koyulur.

Ancak kurdun cesaretine zekâ ve girişimci bir ruh eklenir.[9] (Ksenophon'un pek becerikli olmayan bir "süvari komutanına"

5 Bu zıtlık daha önce H. Fränkel tarafından, *Die homerischen Gleichnisse* (Gottingen, 1921): 60'da ve daha yakın zamanda U. Dierauer tarafından, *Tier und Mensch im Denken der Antike* (Amsterdam, 1977): 8-9'da gözlemlenmiştir.

6 *Il.* 4.471-72.

7 A.g.e. 11.67-73.

8 A.g.e. 16.155-65. [Çeviri: Azra Erhat & A. Kadir. –ç.n.]

9 Ar. Byz. *Epit.* 1.11, ed. Lambros: Kurt hem *epithetikos* (girişimci = saldırmaya hazır) hem *epiboulos*'tur (kurnaz).

düşmanı şaşırtmasını teşvik etmek için önerdiği) hareketlerini planlamak ve bir fırsatı kaçırmamak, yine, bir savaşçıya özgü erdemlerdir. Kurtlar korunmasız bir avı avlamasını bilir; yarı karanlık yerlerde bulunan şeyleri gizlice alıp götürür. Eğer avları çok iyi korunuyorsa, "birliklerinin bazı üyelerine muhafızları savuşturmasını emrederken, diğerleri kurbanı ele geçirir." Ya da bir köpek ortaya çıkıp peşine düştüğünde, kurt daha güçlüyse saldırır. Ama eğer güçlü konumda değilse, avını öldürdükten sonra geri çekilir. Bu tür alışkanlıklar, yağmacı kurtların düşünme yeteneğine sahip olduklarını, zekâ ile avlandıklarını kanıtlar.[10] Ama sinsi yaratıklar ve karanlıkta çalışan yağmacılar olarak tilki ve çaylağın aksine, kurt, şahin gibi, avını güpegündüz yakalar; bir eşkıyanın cesareti ile açıktan saldırır.[11] Daha sonra izlerini binbir türlü dolambaçlı yolla saklayabilse bile, doğrudan düşmanına koşar.[12] Gece avları tilkinin işidir. Kurtlar ise toplu olarak avlanır ve öylesine iyi sosyalleşmişlerdir ki birden fazla anlatı onlara son derece kültürel bir avlanma davranışı atfeder: Sanki ağlar ve koşucu ya da yönlendirici eğitimli av köpekleri ile avlanırlar.[13] Ancak bu, insan avının aksine, özellikle geviş getiren hayvan sürülerini hedef alan bir avdır: koyun, keçi ve sığır, diğer bir ifadeyle, üremeleri kendi besin kaynakları için insanlar tarafından yönetilen evcil türler. Kurtlar, bu türlere karşı Ezop masallarının sayfalarını dolduran acımasız ve fena bir savaş yürütür.[14]

10 Xen. *Eq. mag.* 4.18-20.

11 Artem. *Onir.* 2.12, ed. Pack, 124.3-13; 4.56, ed. Pack, 279.12-14. Ayrıca krş. Solon, fr. 36, 27 West.

12 Pind. *Pyth.* 2.84-85. "Kıyafetinin altında saklı sağ gözü ... düşmanlarının arasından görünmeden kaçmasını sağlar": Cyranides, *Lapidaires grecs* içinde, ed. de Mely ve Ruelle, 1.65.

13 Bir dizi terim kurtları avlamanın "insani" yolunu ifade eder: Ezop'un 229. fablının (ed. Chambry, II (1926): 371-72) iki versiyonunda *kunegein*; Arist. *Hist. an.* 8.594a30-32'de *kunegesia*; Xen. *Eq. mag.* 4.18-20'de *agreuein*.

14 Krş. Ezop, fabl 230, ed. Chambry (aksi belirtilmedikçe, Belles Lettres tarafından Fransızca bir çeviri ile yayımlanan ve 1960'da ikinci baskısı yapılan tek ciltlik edisyona atıf yapıyoruz).

Yunan kurtları sadece savaş ve avcılık arasındaki ilişkiyi kavramakla kalmayıp, aynı zamanda politik arenada veya daha doğrusu (savaşçı davranışlar ile avlanma pratiklerinin bir toplumsal sözleşmenin kaba taslağını gizli bir şekilde çıkarmak üzere kesiştiği) çeperindeki mükemmel işlemcilerdir. Ezop masallarından biri şöyle der: "Diğer kurtların komutanı (*stratēgēsas*) olan bir kurt, herkes için yasalar koyar (*nomous etakse*): Her birinin ele geçirdiği ganimeti ortak (*eis meson*) yapacak ve her birine eşit bir pay (*merida isēn*) verecektir. Bu şekilde, kurtların açlıktan ölmemek için birbirlerini yedikleri bir daha asla görülmeyecektir. Fakat bir eşek öne çıkar ve yelesini sallayarak şöyle der: 'Bu, kurdun yüreğinin ona ilham verdiği güzel bir düşünce. Ama dünkü ganimetinizi neden ininize sıkıştırdınız? Ortak (*eis meson*) kılın ve paylaşın (*apomerisas*).' Afallayan kurt yasalarını kaldırır."[15] Yasa koyucuya dönüşmüş bu "stratejist" nereden geliyor? Kurtlar savaşa gittiklerinde, sürünün dayanışması çoğunlukla mizaçla ve kendiliğinden sağlanır. Ezop masallarından bir diğeri kurtları ve köpekleri bu noktada karşılaştırır: Köpekler kurtların kopyasıdır ve bu, köpek türü insanların tarafında ve göz dikilen sürüleri korumaya adanmış olduğundan, daha da manidardır. "Bir gün kurtlar ve köpekler arasında bir nefret patlak verdi. Köpekler komutanları (*stratēgos*) olarak bir Yunan köpeğini seçti. Kurtların şiddetli tehditlerine rağmen, savaşa girmek için acele etmedi. 'Biliyor musunuz,' dedi onlara, 'neden acele etmiyorum? Çünkü harekete geçmeden önce düşünmek her zaman iyi bir fikirdir. Siz ötekiler, hepiniz aynı cins ve aynı renktesiniz, ancak bizim askerlerimiz çeşitli âdetlere sahiptir ve her birinin gurur duyduğu bir vatanı vardır. Rengimiz bile herkes için bir ve aynı (*mia kai isē*) değildir: Bazıları siyah, diğerleri kırmızı, diğerleri beyaz veya gridir. Uzlaşma içinde olmayan ve hiçbir şekilde birbirine benzemeyen (*mē homoia*) bir ırkı nasıl savaşa götürebilirim?"[16]

15 Ezop, fabl 229, ed. Chambry, II (1926): 371-372.

16 Ezop, fabl 215, ed. Chambry.

Köpekleri tüylerinin rengine kadar etkileyen kültürel çeşitlilik, onları işin zorluklarını anlayacak kadar uyanık bir savaş önderi seçmeye zorlar, ancak böylesine korkutucu bir düşmana karşı büyük zaferler kazanmak için köpek türünün çeşitliliğinden gurur duymaya kuşkusuz fazla meyillidir. Çatışmada kurtlar birdir: aynı cins, aynı renk, her şekilde benzerdir; ve bu tekdüzelik yönlendirici bir öndere ihtiyaç duymaktan onları bir şekilde muaf tutar. "Benzerliğe" dayalı mükemmel disiplinleri, kurtlar meclisini çevreleyen kültürel manzarayı ortaya çıkaran bir diğer şeyin hatırlatıcısıdır: her birinin diğerleri gibi bir unsur olarak tanımlandığı (donanım, davranış ve hatta tayin edilen konum açısından) birbiriyle değiştirilebilir birimleri olan hoplit tipinde bir düzen.[17] Yasa koyucu bir kurt tarafından ortaya konan bir toplum projesinin çerçevesini sağlayan şey "benzerlik"tir. Zira paylaşılan bir şey ve eşitlikçi ve izonomik dağılım olarak *merkeze* yapılan çifte referans, dairesel ve merkezi bir sosyal alanı tanımlar; ve burada her birinin konumu, merkezi bir noktaya göre karşılıklı ve değiştirilebilirdir.[18] "Ortaya" bir şey koymak, uygulama alanı savaşçıların dünyasından oy veren meclislere, cenaze oyunlarının düzenlenmesine ve ganimet paylaşımına kadar uzanan eşitlikçi pratiklerin dayandığı kurucu eylemdir.[19] Benzerleri arasında yasa koyucu rolünü üstlenen kurt, her şeyden önce, etkinliği destanın savaşçı geleneğiyle kanıtlanmış olan bir usulü aleni hale getirerek, açıkça ifade etmekten başka bir şey yapmaz. Paylaşılacak zenginlik herkese aittir ve salt "ortaya," benzerlerin ya da eşitlerin oluş-

17 Krş. M. Detienne, "La Phalange: problèmes et controverses," *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, ed. J.-P. Vernant (Paris-Lahey, 1968): 119-42.

18 Bkz. J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, (Paris, 1975):125-30 ve diğerleri. [Türkçesi: *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, çev. Hüsen Portakal, Cem Yayınevi, 2017.]

19 Bkz. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, (Paris, 1973): 82-93. [Türkçesi: *Arkaik Yunan'da Hakikatın Efendileri*, çev. Adem Beyaz, Pinhan Yayıncılık, 2012.]

turduğu grubun merkezine, konulması itibarıyla ortak kılınır. Ancak kurt, bu eşitlikçi pratiği yırtıcıların ve et yiyicilerin dünyasındaki sosyal ilişkileri değiştirmeyi amaçlayan bir kural olarak ortaya koyar. Ezop masalındaki ifadesi, en açık şekilde, MÖ 6. yüzyılda neredeyse her yerde tiranlıkları deviren ve izonomik kentin kurulmasını talep eden politik bildirilere gönderme yapar.

Daha spesifik olarak, fabldaki kurt, deneyiminin talihsizliğine rağmen, Anaksimandros'un çağdaşı Samoslu Maiandrios'un ünlü girişimini çağrıştırır. Kentin tiranı Polykrates'in ölümünde, Maiandrios, tüm yurttaşları bir araya getiren bir meclis çağrısı yapmış ve onlara şunu demiştir: "Hepinizin bildiği gibi, Polykrates'in asası ve tüm iktidarı bana devredildi; ve şimdi yönetiminiz benim elimdedir. Ama elimden geldiğince başkalarında kınadığım şeyi yapmaktan kaçınacağım. Zira Polykrates'in kendi eşitleri (*homoiōn*) olan insanları köle olarak kullanmasından memnun değildim, başkalarının da kullanmasından memnun olamam. İşte şimdi Polykrates kaderini tamamladı; ben iktidarı ortak (*es meson*) kılıyorum ve aranızda eşitlik (*isonomiēn*) ilan ediyorum. Buna karşılık bazı avantajlar (*gerea*) elde etmemin adil olduğunu düşünüyorum: Polykrates'in mülkünden altı talent alayım ve ayrıca Kurtarıcı Zeus'un rahipliği bana ve hep benim soyumdan gelecek olanlara verilsin." Bu güzel konuşmadan sonra Telesarkhos adında biri öne çıkıp şunları söyler: "Sen de bizi yönetmeye layık değilsin, soysuz baş belası. Bunun yerine elini sürdüğün paranın hesabını vermeyi düşün." Ve Maiandrios iktidarı teslim ederse, bir başkasının yerine tiran olacağını anlar.[20]

Polykrates'in halefinin başına gelen aksilik, yasa koyucu kurda olanla aynıydı. Bildirisini daha yeni bitirmiştir ki fablda temsil ettiği nüfus adına konuşmak isteyen bir eşek öne çıkar.[21] Yelesini

20 Hdt. 3.142-43.

21 Genellikle inatçı olan ve çok zeki olmayan eşek çalışkan (fabl 262, 273), barışçıl (268, 269), sıradan bir özel şahıstır (141, 279); avantaj elde eden

sallayan bu gayretkeş, eşit paylaşımın hayırlı gelişini duyururken, kendisine ayrıcalık tanıyan bu güzel yasa koyucuyu kınar. Bu, özellikle (aynı zamanda Ezop'un aşina olduğu)[22] Samos adasında gerçekleştiği için tuhaf bir karşılaşmadır, ancak bu tek başına Kente özlem duyan kurdun sembolizmini tüketemez.

Kurtun her biri aynı derecede geçici olan yasa koyucu ve stratejik yönlerinin arkasında, bu fablda olmayan, ancak Ezop'un diğer fabllarıı ile birlikte hayvannamelerde açıkça gösterilen bir diğer yön görülebilir. İster savaş ganimetleri olsun, ister av kazançları, pek fark yoktur: paylaşımın usulü değişmez. Aynı izonomik eylem, kurtlar fablındaki avlanma pratiğinin ima ettiği beslenme düzeninde ve ayrıca, kurtlar örneğini takiben, bir yağma savaşı yürüttüklerinde, bazen insan avcıları [*predateurs*] arasında ortaya çıkar. Dioskouroi ve Apharetidai'ın (Aphareusoğulları) hikâyesinde, Arkadia'da birlikte büyük sürüler çalarlar. Ganimeti dört yağmacının arasında paylaştırma görevi Aphareus'un oğullarından biri olan İdas'a düşer. Hemen bir öküz alır, dört parçaya ayırır ve ilk parçayı kim yerse ganimetlerin yarısını alacağını, diğer yarısının da ikinci parçayı kim yerse ona gideceğini söyler. Beklemeden parçaları yer, kendi payıyla birlikte kardeşlerinin payını mideye indirir ve sürülerle kaybolur. Yağma veya avın ganimetleri, sadece eşitlikçi görünen (zira dört pay öngörülür) bir yemekle ortak kılınır, fakat ilk yiyicinin çabukluğu ve oburluğu ile çarpıtılır.[23]

insanları kıskanır ve aritmetik eşitliği temsil ediyor gibi görünür (krş. Plut. *Quaest. conv.* 2.10.643c, vs.): fabl 209, 228, 272 (krş. 207). Ayrıca krş. eşeğin kurtlar için kolay bir av olduğunu söyleyen Ael. *NA* 8.6.

22 Krş. Hdt. 2.134.

23 [Apollod.] Bibl. 3.11.2. Ant. Lib. *Met.* 2.3'e göre, Meleager, Kalydon yaban domuzunun postunu onur payı olarak tutar ve et parçalarını yoldaşları arasında dağıtır (*dianeimas ta krea*). Başka bir yerde olduğu gibi (*Od.* 9.159-60) burada da av hayvanının bölüşümü ganimet bölüşümüyle aynı kurallara göre yapılır (krş. G. Glotz, *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* (Paris, 1904): 201 n. 2. Bazı durumlarda ganimet yenilip bitirilir (*katadēmoborēsai*: *Il.* 18.301).

Eşit parçaların tüketilmesi, *Bilgeler Sofrası*'nın yazarı Athenaeus'un şiddetten eşitliğe yönelmiş insan türünün tarihine yerleştirdiği sofra adabıdır. İlk insanlar yırtıcıydı: "Bol miktarda yiyecekleri olmadığından, yiyecek ortaya çıktığı anda, hep birlikte üzerine atlar, onu zorla kapıp tutanların elinden alırlardı, böylece kargaşa (*akosmia*) ile birlikte cinayetler de (*phonoi*) meydana gelirdi."[24] Ancak Homeros'tan Plutarkhos'a yaklaşık on yüzyıl boyunca, kurbanlar ve halk ziyafetleri aracılığıyla eşitlikçi yemek, izonomik Kent figürü altında yatan toplumsal ilişkilerle birleşmiş kurumsal bir uygulama olarak işlev görür.[25] Spartalıların ve Giritlilerin ortak yemeklerinde olduğu gibi, birbirlerinin "dengi" olan savaşçılar grubunun arasında, her biri mevcut yiyeceğin eşit bir parçasını alır: Yani merkeze koyulan ve topluluğa sunulan, "ortaya konması" nedeniyle de zorunlu olarak eşit paylaşıma vakfedilen yiyeceğin.[26]

Yasa koyucu kurt, her birinin eşit bir pay alması suretiyle av ürünlerinin ortak paylaşımını önererek, idari sorunları devlet işleri ile karıştırmış olmaz. Toplumsal sözleşmenin her şeyden önce bir mutfak işlemi olduğunu bilir. Ve bu konuda kurt bir uzmandır. Hayvannamedeki bilgiler, yetkinliği konusunda şüpheye yer bırakmaz. Ezop masallarının bir diğerinde, eşek, ebedi ortak, kurdu çok korkutucu hale getiren sanatının bedelini ödememeyi sadece zekâsına borçludur. "Tarlanın kenarından geçen ve bir kurdun ona yaklaştığını gören bir eşek, topallıyormuş gibi yapar. Yaklaşan kurt ona neden topalladığını sorar. Bir çitin üzerinden geçerken bir dikene bastığını söyler ve kurttan onu çıkarmasını rica eder; daha sonra kurt çiğnerken ağzını kesmeden onu yiyebilirdi. Kurt ikna edilmesine izin verir. Eşeğin ayağını kaldırıp toynağına yoğunlaşırken, eşek yüzüne bir tekme atar ve dişlerini

24 Ath. 1.12d-e.

25 Krş. yukarıda, s.

26 Girit için, örneğin, krş. Dosiadas ap. *FGrH* 458 F 2.

kırar. Ve kurt feci bir halde şöyle der: "Bunu hak ettim: Babamdan kasaplık sanatını (*mageirikēn tekhnēn*) öğrendikten sonra, niye tıbbı denemek istedim ki?"[27] Mutfak sanatını babasından öğrendiğini söylediğinde, kurt mütevazıdır, çünkü doğuştan aşçıdır. Kurtlar mutfak sanatını babalarından miras alır. Ezop bunu, eşeği bir keçi yavrusuyla değiştirdiği başka bir hikâyede öne sürer. "Sürünün arkasında kalan bir keçi yavrusu bir kurt tarafından takip ediliyordu. Arkasına dönüp ona şöyle der: 'Çok iyi biliyorum ki, kurt, senin akşam yemeğin olacağım; ama şansız bir şekilde ölmeyeyim diye, flütünü al ve beni dans ettir.' Kurt çalarken ve keçi yavrusu dans ederken, durumu fark eden köpekler koşup kurdu kovalar. Kurt keçi yavrusuna dönerek şöyle der: 'Bu benim için iyi oldu, çünkü ben bir kasabım (*makellarios*) ve flüt çalmama gerek yoktu.'"[28] Keçi yavrusu tarafından davet edilen flütçü kesinlikle davetsiz bir misafir değildir, çünkü bir *aulos* çalgıcısı olarak gizlenen kurt tamamen kendi alemini terk etmemiştir. *Aulos* çalgıcısı, *mageiros*, kasap-kurbancı, ile aynı tören alayına aittir; tüm kanlı ve besinsel kurbanlarda bir yeri vardır. Ancak kurdun hatası, birbiriyle ilişkili olsa da, birbirinden farklı iki sanatı karıştırmaktır. Ve aslında Sparta'da, Herodotos'un teyit ettiği gibi,[29] haberci gibi, flütçüler ve kasap-kurbancılar da sanatlarını babalarından devralırlar, böylece flütçü flütçünün, *mageiros mageiros*'un oğlu olur. Kurt flüt sanatının cazibesine kapılarak, kasap rolünü yerine getirmek için kendini kötü bir konuma koymuştur. Doğanın lütfu ile aşçıların en iyisi ve kasapların en yeteneklisi olmasına rağmen, akşam yemeği ondan kaçar.

Kurt birçok sebepten ötürü çok yeteneklidir. İlk sebep (ve kuşkusuz kurdun kariyeri için en önemlisi) avını öldürmekle

27 Fabl 281, ed. Chambry. Krş. Babr. 122.14-16, ed. Crusius.

28 Fabl 107, ed. Chambry. *Makellarios* için, krş. Chantraine'deki *makellon* makalesi.

29 Hdt. 6.60.

yetinmez, onun kanını akıtır (*sphazein*).[30] Kurt bir koyunu kaptığında, der Aristoteles, zekâyla hareket eder. Gelincik gibi kurt da kurbanın boğazını keser.[31] Güçlü çenesi bıçak görevi görür. Kasabı yapan bıçaktır. Ancak kasap, doğa tarafından yine iyi donatılmış bir aşçı işlevi de görür. Kurt sadece bir çift keskin çene değildir; karnı doğal bir kazan ve fırının tüm özelliklerine sahiptir. Plutarkhos'un *Quaestiones conviviales*'i bu konuyla ilgilenmek durumundaydı. Gerçekten, "kurtlar tarafından öldürülen koyun eti neden daha lezzetlidir ve yünleri neden haşarat yapar?" Plutarkhos'un yeğenlerinden Patrokles, ilk soruyla ilgili amcasının en uygun olduğunu düşündüğü bir teoriye sahipti: "Vahşi canavarın ısırığı eti yumuşatır, zira kurdun yaşamsal nefesi sıcak ve ateşlidir (*purōdes*) ve öylesine ki midesindeki (*koilia*) en sert kemikleri bile yumuşatıp eritebilir. Kurtlar tarafından öldürülen hayvanlara ait cesetlerin diğerlerinden daha çabuk çürümesinin nedeni de budur."[32] Burada ortaya çıkan, kurdun mutfak yeteneklerinin üç yönüdür: (1) Ateşli niteliği farklı şekillerde açığa çıkan ateş taşıyan bir hayvandır: Geceleri göz bebeklerinden

30 Arist. *Hist. an.* 9.6.612b; Xen. *Eq. mag.* 4.19. P.-L. Courier'den bu yana, *aposphazein* ("boğazlamak," "öldürmek") yükleminin sadece insan kurbanlar için kullanıldığı bahanesiyle, elyazmalarındaki *aposphaksas* formunu *apospasas* ("yırtmak," "parça parça etmek" yükleminden) olarak düzeltme eğilimi ortaya çıkmıştır; fakat krş. Arist. *Pol.* 5.9.1305a25: *ta ktene aposphaksas*: "sürüleri boğazladıktan sonra." Collection des Universités de France'ın (1973) editörü Delebecque, her ne kadar tuhaf olsa da, Aristoteles'in tanıklığını teyit eden bir yüklemi reddetmemekte haklıdır. Başka bir yerde, [Apollod.] *Bibl.* 3.8.1'de, *sphazein*'in Lykaon'un oğulları tarafından boğazlanan bir çocuk için kullanıldığını görüyoruz.

31 Arist. *Hist. an.* 9.6.612b. Metinlerimiz kurdun çenesinin onun bıçağı olduğunu açıkça söylemez, ancak çene ve *makhaira* arasındaki ilişkiye, örneğin, Eur. *Supp.* 1206'daki *oksustomon makhairan* ifadesinde atıf yapılır (krş. Chr. Collard, *Euripides: Suppliants* [Groningen, 1975] 2: 416, diğer atıflar için).

32 Plut. *Quaest. conv.* 2.10.624b-e.

parlayan alev;[33] Kuduz, Lyssa, kudurmanın şiddetli ateşi ile olan yakınlıkları;[34] ve son olarak eski sözlükbilimcilerin kurt ve ışığa dair ördüğü söz oyunları dizisi; (2) tek başına nefesi eti yumuşatır ve kurbanına nazaran kurt, kurban etlerine nazaran incir ağacı ile aynı konumu işgal eder; nitekim, bir incir ağacının dallarından asılı olan kurbanlar hızla yumuşar, çünkü iç ısısı kurdun nefesi ile gerçekleştirdiği işlemin aynısını gerçekleştiren bir botanik türün sunduğu lezzetten yararlanırlar;[35] ve (3) ateş taşıyıcısı, ayrıca, bir karın biçiminde beslendiği etlerin içinde pişirildiği muhteşem bir kazana sahiptir. Tenceresi o kadar etkilidir ki en sert kemikleri bile eritir. Başka bir deyişle, bu aşçı-kasap artık yemek bırakmaz ve uzun kemikleri, insanların kurbanlarında tanrılara ayrılan *mēria*'yı, bile midesine indirir.

Kurdun kasaplık sanatındaki ustalığının son bir kanıtı daha var: Eti parçalara ayırma ve paylaşma sanatına sahiptir. Örneğin, MÖ 6. yüzyıldan kalma bir Boiotia terrakottası üzerinde tasvir edildiği gibi,[36] iki kurt aynı anda bir koyunu ele geçirdiğinde ve onu bir çene hamlesiyle böldüklerinde (*diaireisthai*), hayvan iki eşit parçaya (*eis isa*) ayrılır.[37] Kurdun ağzı kendiliğinden aynı ağırlıkta olan parçalar koparır. Çeneleri içgüdüsel olarak eşit paylar oluşturur.

33 Krş. R. de Block, "Le Loup," 151-57; A. B. Cook, *Zeus*, cilt 1, yeni basım (New York, 1964), 63-68; L. Gernet, "Dolon le loup," 157 ve n. 18.

34 Krş. Br. Lincoln, "Homeric Lyssa, Wolfish Rage," *Indogermanische Forschungen* 80 (1975): 98-105. W. Burkert 1972, 127, n. 11, Lyssa'yı kurt hotozuyla tasvir eden Boston'daki bir çan kratere atıf yapar (00.346 = *ARV*², 1045.7).

35 Plut. *Quaest. conv.* 6.10.696e.

36 MÖ 6. yüzyılın son çeyreğinden Tanagra'dan bir terrakotta üzerinde: bkz. S. Mollard-Besques, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre cuite grecs, étrusques et romains*. 1.1-2: *Epoques préhellénique, géométrique, archaïque et classique. Musée national du Louvre* (Paris, 1954), pl. xvi B 123. Bu belgeyi bize haber verdiği için Jean-Louis Durand'a minnettarız.

37 Tim. Gaz. 8.27-29, ed. Haupt (*Hermes* 3 [1869]: 1-30).

Kuşkusuz, kurda politik bir kariyerin kapıları açan şey, kasaplık ve aşçılık sanatlarındaki doğal mesleğinin bir parçası olan bu bilgidir. Eşitlikçi topolojideki rakipsiz ustalığından ötürü eti eşit paylara ayırma konusunda bir teknisyen olan kurt, ortak/toplumsal yemeği politik eşitliği üreten ve yeniden üreten bir eylem [*l'acte producteur et reproducteur*] yapan izonomik modelin taşıyıcısıdır.

Gerçekte, yasa koyucu kurt, olağanüstü bıçağıyla donanmış kasabın kopyasından başka bir şey değildir. Ve bu kopyanın karanlık bir yüzü yok değildir. Çünkü yasa koyucu zoraki yamyamlık hayaletini kovmak için eşitlikçi bir toplum projesi sunar. "Bu şekilde, kurtların açlıktan ölmemek için birbirlerini yedikleri bir daha asla görülmeyecektir."[38] Bu, ilk zamanların yamyamlığıdır ve kurtlarla, Athenaios'un anlatısında, cinayete varan şiddetin sadece darlık ve kıtlıkla ortaya çıktığı insanlara ortaktır. Ancak kurtların dünyasında (ki bu zaten oldukça rahatsız edici bir gölgedir) yamyamlık şu anda mevcuttur. Hatta yasa koyucu kurdun yeni bir toplum kurma şeklini tuhaf bir şekilde hatırlatan bir prosedürde ritüelleştirilir. Hikâye muhtemelen Mısırlılardan geliyor: Kurtlar bir daire şeklinde (*es kuklon*) toplanır ve koşmaya başlar. Başı dönen içlerinden biri dengesini kaybedip sendelemeye başlayınca, diğerleri onun üzerine atılır, onu parçalara ayırır ve sonra yerler.[39] Sadece avın nadir olduğu zamanlarda bu şekilde hareket ettikleri doğrudur. Ancak bu düzenlenmiş yamyamlık dairesel bir mekânda gerçekleşir. Ve hemcinslerine akşam yemeği sunmaya davet edilen kurt, hayvanların baştan kuyruğa dokunan halkasını terk eden, eşitlikçi sürünün oluşturduğu dairenin dışına çıkan kurttur. Bir tür piyango, açlığın kurbanı olduklarında, kurtların yamyamlığını yumuşatır ve sosyalleştirir.

Bununla birlikte, zaman zaman aile içinde birbirlerini yemek zorunda kalsalar bile, kurtların politik bir eğilimi vardır. Her ne

38 Ezop, fabl 229, ed. Chambry, 2 (1926), 371-72.

39 Ael. *NA* 7.20.

kadar Arkadia geleneğine atıfta bulunmasa da, Athamas'ın hikayesi kurtların politik mesleğini teyit eder: Kurt adam Lykaon ilk kenti, Lykosura ("Kurt Dağı"), icat eder, Zeus kültünü kurar ve sonra kendini tuhaf mutfak işlemlerine girişir.[40] Boiotialı kahraman, ilk evliliğinde olan çocukları kurban etmiş ve ikinci evliliğinden oğlu Learkhos'u bir okla öldürmüştür. Hera'nın öfkesiyle deliliğe sürüklenen sürgün ve kaçak Athamas, Delphoi kehanetinden sadece "vahşi hayvanların ona misafirperverlik sunacağı bir ülkeye" yerleşmesi için bir emir alır. Uzun süre dolaştıktan sonra, bir gün "koyun parçalarını bölüşmekle uğraşan (*probatōn moiras nemomenoi*) kurtlara denk gelir. Athamas'ı görünce kaçarlar ev arkalarında bölüştükleri şeyi bırakırlar. Athamas işte buraya yerleşir ve ülkeye Athamantia adını verir."[41] Onu insan toplumundan sürgün eden cinayetlerin ardından, Athamas, sadece kurtların izleri üzerinde ve et yiyicilerin derin ormanda kendisi için hazırladıkları eşitlikçi sofranın sosyalleşmiş mekânına nüfuz ederek bir kent kurabilir. Ancak, mutfak becerileri onu vahşi durumdan çıkaran yırtıcı hayvanlar tarafından misafir edilen Athamas'ın hikâyesi, kurtlara teslim edilen politik yeteneğin sınırlamalarını da aynı şekilde

40 Burada ele almadığımız Lykaon'a dair materyal için, krş. G. Piccaluga, *Lykaon*; Lykosoura için, bkz. Chantraine, s.v. *lukos*. Lykaon, Pelasgos ve Pan ya da Areas'a dair Arkadia gelenekleri, Philippe Borgeaud'nun *Recherches sur le dieu Pan* (Roma, 1979) adlı kitabının ikinci bölümünün konusudur.

41 [Apollod.] *Bibl.* 1.9.2. Krş. Schol. ad Pl. *Min.* 315c (ed. Greene, 293); Tzetz. ad Lycoph. *Alex.* 22 (ed. Scheer, 21-22); *Etym. Magn.* s.v. *Athamantion*; Schol. ad Ap. Rhod. *Argon.* 2.513 (*Scholia in Apollonium Rhodium vetera*, ed. Wendel, 170); Steph. Byz. s.v. *Alos*. Athamas'ın torunlarının Zeus Laphystios tapınağında bulunan *prytaneion*'a girmeleri yasaktı; aksi takdirde çıktıklarında kurban edileceklerdi (*thusesthai*: Hdt. 7.197). Bu, babasını İno'nun öğütlerini takip etmeye ikna eden Phriksos'un "infazı" ile kışkırtılan bir ceza idi. Bir misafirperverlik mekânı olarak "Akha" *prytaneion*'u, hem kurtlar tarafından kurulan "sofra"yı hem de ilahi misafiri tarafından devrilen Lykaon masasını çağrıştırır. Arkadia hikâyelerinde, masa, kurban kullanımları ve toplumsal sembolizmi arasında önemli bir rol oynar.

ortaya koyar. Yasadışı edilmiş ve bir kaçağın göçebe yaşamını süren Athamas artık insanların dünyasına ait değildir. Hemcinsleri tarafından izi sürülen ve kovalanan biri olarak öylesine vahşi bir yaşama mahkûm edilmiştir ki Yunanlar onu bir kurtla karşılaştırır.[42] Ancak sürüden ayrılmış bir kurdun yaşamıdır: Aristoteles'in, *Hayvanların Tarihi*'nde tekil kurdun asosyal karakterinde ısrar ederken belirttiği gibi, yalnız kurdun insan yeme olasılığı daha yüksektir.[43] İnsan öldürdüğü için bir kurda dönüşen Athamas, insanlık halini sadece kurtların sofrasında geri kazanır. Mutfak sanatının kurallarına göre koyun etini bölüşen etoburların ziyafeti, insanlık dışına çıkmış misafirin bir izonomik yemeğin mutfak ve kurban alanını geçerek kente dönmesine izin verir. Fakat Athamas ortaya çıktığında, kurtlar kaybolur; sürü kaçar ve dağılır, kehaneti yerine getirmek için daha yeni kurduğu sofrayı terk eder. Sosyal faaliyetlerinin zirvesinde, kurtlar kentin kurucusunun önünden çekilirler. Athamas'ın kurt olarak kendi yaşamının sonunda onlara verdiği vahşi yaşama geri dönerler. Kısacası, doğanın çok iyi donattığı bu etoburlar, sadece sofradan ya da orada kalmalarını sağlayacak bilgiden yoksundur. Zira Athamas'ın macerasında ve Ezop'un masalında sonuç aynıdır: Kurtlar kente girmeyecektir.

Geleneğin bir başka kısmı, kurdun bir kent kuramamasını ve neden politik alanın çeperinde kalmaya mahkûm olduğunu açıklar. Mısır tarihinin yamyamları, ne kadar medeni görünseler de, Platon'un *Devlet*'inde, "dört anayasanın" soyağacı tarihinin

42 Krş. Paus. 2.19.3-5: Agenor'a karşı Danaos boğa ile savaşan kurttur, çünkü Argosluların gözünde vatansız bir adam, bir sürgün, bir kaçak gibi görünür. Arist. *Hist. an.* 6.35.580a18 ve Ael. *NA* 10.26, Hera'nın öfkesinden kaçtığında bir dişi kurda dönüşen Leto'nun hikâyesini anlatır. Diğer rivayetler kurt ve sürgün etrafında döner: Atina mahkemelerinin çevresinde (Pl. *Phdr.* 271c-d; Ar. *Vesp.* 389-93; *Paroemiogr.* 1.115, s.v. *Lukou dekas*); Alkaios'un bir şiirinde (fr. 130 Lobel-Page). Ayrıca krş. G. Glotz, *La Solidarité de la famille*, 22-23.

43 Arist. *Hist. an.* 8.5.594 a 30-32.

sonunda, tiranlığın kaynağı sorusuna gelindiğinde, ortaya çıkan acımasız kurt figürünü hatırlatır.[44] Demokratik devlet, oligarşik insanın büyük bir güçlükle dizginlediği kötülüğün ilerleyişini hızlandırır. İnsanlar içlerinden bir "koruyucu" seçerler. "Peki koruyucunun bir tirana dönüşmesi nasıl başlar? Belli ki bu güzel koruyucu Arkadia'daki Lykaia Zeus'u efsanesinde anlatılanları yapmaya başladığında değil mi?" Ve Sokrates dinleyicisini bilgilendirir: "Hani biri kurban etleriyle birlikte doğranmış insan eti yemiş de kurt oluvermiş... İşte bunun gibi, bir halk önderi de, kendine boyun eğen bir kalabalığın dizginlerini ele geçirdi mi, kendi kabilesinden insanların kanına (*emphuliou haimatos*) girmeden edemez. Onun gibilerin pek sevdiği karalama yolunu tutup yurttaşları haksız suçlamalarla mahkemelere sürükler, ellerinin onların kanına bular; günaha batmış ağzı ve diliyle soydaşlarının kanını (*phonou ksungenous*) içer, kimini sürer, kiminin canına kıyar; bir yandan da halka borçlarının bağışlanacağı, toprakların yeniden dağıtılacağı (*anadasmon*) umudunu verir. Böyle bir adamın alınyazısı da, ya düşmanlarının eliyle ölmek, ya da bir tiran olup insanken kurt kesilmek değil midir?"[45]

Lykaia ritüelinin politik bir okuması: Kurt, insan etini tadıp hemcinslerinin kanını içen adamdır. Ancak düzenlenmiş yamyamlık artık uygun değildir. Vahşi ve dizginsiz bir hayvan olan kurt-tiran, herhangi bir cinayetin (*phonos*) veya herhangi bir yiyeceğin (*brōma*) dehşetinden kaçınmaz. Kendi çocuklarını yiyip bitirmeye mahkûm değil midir?[46] O bir yasa kaçağıdır ve kana susamış açgözlülüğüyle kentin yok edicisidir. Bu "tiranik" kurt Yunan hayvannamelerinde bilinir. O, sürüler halinde (*agelēdon*)[47] yaşayan kurtların karşıt figürüdür, ancak buna rağmen, bal arısı,

44 "Dört anayasa" tartışması *Devlet* 8.1.544b'de başlar.

45 Pl. *Resp.* 8.16.565d-566a. [Çeviri: Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, Palme Yayıncılık, Ankara, 2007), s.322-23. –ç.n.]

46 Krş. Pl. *Resp.* 9.1.571c-572b; 10.16.619c. Ayrıca krş. *Phd.* 82a.

47 *Il.* 16.160.

eşek arısı, karınca, turna ve insan gibi "politik" hayvanlar arasında sayılmaz.[48] Kurdun onu yırtıcı kuşların yanına koyan asosyal bir yönü vardır,[49] zira "kavisli pençeleri olan kuşlar asla sürüler halinde yaşamaz."[50] Hareketleri bir Etrüsk tabağının üzerindeki yuvarlak resimde tasvir edilen kurt adamın bir yırtıcı kuşun pençeleriyle biten ön ayaklarla donatılmış olması belki de tesadüf değildir.[51] Ancak tirana örnek teşkil eden kurt, sadece herhangi bir toplumun dışındaki yalnız bir kurt değildir. Asosyal olmaktan çok, herhangi bir toplumun ölümcül düşmanıdır. Meşhur bir söz bunu bilir: "Kurdun dostluğu" ihtilaf, tüm ortak menfaatin yadsınması anlamına gelir.[52] Aksi takdirde olağanüstü bir ka-

48 Arist. *Hist. an.* 1.1.488a 7-10. Krş. Pl. *Phd.* 82b.

49 Arist. *Hist. an.* 6.18.571b27-30: *mē agelaios.*

50 Arist. *Hist. an.* 1.1.488a5. Kurt yağmacıdır (*harpaks*): Lycoph. *Alex.* 1309. Bir kurt yaşamı sürmek yağmalayarak yaşamaktır: Polyb. 16.24.4. Krş. *Paroemiogr.* 2.243.10-11, s.v. *agora lukios.*

51 A. Alföldi, "La Louve du Capitole. Quelques remarques sur son mythe à Rome et chez les Etrusques," *Hommage à la mémoire de Jérome Carcopino* (Paris, 1977): 1-11, pl. 3.2 (Etrüsk belgesi, Museo Nazionale of Civitavecchia, env. no. 1290; Lisa Hannestad, *The Followers of the Paris Painter* [Copenhagen, 1976], pl. 16'da yayımlanmıştır. Buna dikkatimizi çeken Fr. Lissarrague'a teşekkür ederiz).
Görsel kurt tasvirleri arasında öne çıkanların bazıları: Dipylon serisindeki vazo, genç bir savaşçıyı tamamen açık çeneleriyle parçalayan iki vahşi hayvanı gösterir (analizi için bkz. H. Jeanmaire, "Un Thème initiatique sur un vase du Dipylon," *Mélanges G. Glotz* 2 [Paris, 1932]: 483; *Couroi et Courètes* [Lille, 1939]: 565-66); bir Boiotia *kantharos*'u üzerinde (MÖ 8./7. yy.) silahlı avcılar arasında "kıllı bir canavar" (kurt?): F. Canciani, "Böotische Vasen aus dem 8. un 7. Jahrhundert," *JDAI* 80 (1965): 45; bir ağacın arkasından, bir sığırtmacın yanında yüzleri birbirine dönük iki sığırın bulunduğu bir manzaraya bakan bir kurt (Metropolitan Museum'da Attika vazosu; Gisela M. Richter, "Two Recent Acquisitions by the Metropolitan Museum of Art," *American Journal of Archaeology* 43 [1939]: 6-9, fig. 4-5'te yayımlanmıştır); çeşitli Etrüsk kurt daimonları: E. Simon, "Die Tomba dei Tori und der etruskische Apollokult," *JDAI* 88 (1973): 27-42, pl. 8 ve 9.

52 *Paroemiogr.* II, 186, s.v. *lukon philia*; krş. Pl. *Ep.* 3.318e, *lukophilia.*

sap-aşçı ve parçaları bölmede çok zeki olan bu hayvanda sanki benzerleriyle birlikte ortak[53] bir işte çalışmasını engelleyen bir hata, gizli bir kötülük varmış gibi.

Kurt hakkındaki bu belirsizlik, et ve paylaşımdan söz eden başka bir atasözünde görülebilir: "Eti kurt dağıtır. [Bu] adil payından daha fazlasını isteyen (*pleonektein*) ve vermek [isteyen] biri [için söylenir]."[54] İlk başta bunu yanlış okuduğumuzu sanabilir ve kurda "payından daha fazlasına sahip olma" arzusu, verme*me* ve böylece her şeyi kendisine saklama niyeti atfetmek için cümlenin ikinci kısmına bir olumsuzlama koymak suretiyle atasözünün metnini düzeltmek bize cazip görünebilir. Bu kesinlikle yanlış bir okumadır, zira paradoksal görünen, ancak "dağıtıcı" olarak işlev gören kurda içkin çelişkiyi ifade eden şeyi dışarıda bırakır. Kurt "eti dağıtıyorsa," bu, kurdun parçalara ayırma ustası ve eşitlikçi dağıtıcı rolünde olduğu *kreanomos* (et dağıtıcısı) işlevinin ima ettiği gibi, vermek içindir.[55] Ama aynı hayvan, onu en adil dağıtım teknisyeni yapan bir *makhaira* ile, açgözlülükten muzdariptir. Ezop'un yasa koyucusunun projesine gölge düşüren şey "adil payından daha fazlasına sahip olma ihtiyacı," yani *pleoneksia*'dır:[56] Her birine eşit bir pay vermek için onlara av ürünlerini ortak paylaşmayı teklif ederken, dünün ganimetini gizlice inine sıkıştırmamış mıydı? Şunlara da dikkat edilmelidir: Kurdun kendisine ayırdığı şey "geometrik" (veya orantılı)[57] eşitlik ilkesine göre, krala, en cesur savaşçıya veya bilge adama atfedilen "seçkin parça" ya da onur payı değildir; müjdesini yaydığı izonomik dağılımdan uzaklaştırmayı planladığı şey kendi

53 Aristoteles'in *Hist. an.* 1.1.488a8'deki ifadesine göre, "politik."

54 *Paroemiogr.* I, 431, s.v. *Lukos kreas nemei: epi tou pleonektein kai didonai boulomenou.*

55 Bu, Lycoph. *Alex.* 481'de, oğlu Nyktimos'u kesen Lykaon'un lakabıdır.

56 *Isomoiria*'nın (eşit paylar/dağıtım) zıddıdır (Xen. *Cyr.* 2.2.22; 2.3.5). Krş. B. Borecky, "The Primitive Origin of the Greek Conception of Equality," *Festschrift G. Thomson* (Prag, 1963), 59.

57 Krş. Plut. *Quaest. conv.* 2.10.643c, vs.

ganimetidir. Dolayısıyla, kurtların kendiliğinden gelişen izonomisini doğuştan gelen bir *pleoneksia*'nın baltaladığı görülmektedir. Kurtların çenelerini her şakırdattıklarında yarattıkları kent baştan tiranlığa ve yamyamlığa mahkûmdur.

Ancak kurttaki bu tuhaf çelişkiye daha dikkatli bir şekilde bakmak gerekir. Kurt postuna bürünmüş kurnaz Dolon, avlanmak için gece yalnız gider: "Sinsice sokulan bir *boğaz kesen*"dir (*pedostibēs sphageus*).[58] Dolon gibi bir kelle kesme ustası için (ayrıca kendi kellesini de kaybedecektir), avını boğazından yakalayan kurdun tekniği şüphesiz en iyisidir. Fakat boğaz kesen, kan döken, zaman zaman kurban alanından geçen bir karakterin de adıdır.[59] Aslında, gizlice hareket eder: Bir an için boğaz kesenin hareketi ile özdeşleştirildiğinde, o sadece yardımcı bir görevli, *mageiros*-kurbancının maskesini takmış hızlı biridir. Ancak müdahalesi ne kadar kısa olsa da, sadece adı bile, iç savaşın ve parçalanan kentin çığlıkları ile aynı nefeste ifade edilen tuhaf korkuları uyandırmak için yeterlidir. *Sphagē* sözcüğü (bir isim fiil)[60] canlı bir yara gibidir. Anatomik sözlükte boğaza, ancak yarılmış bir boğaza işaret eder.[61] Ve Solon döneminden 4. yüzyılın hatiplerine kadar, *sphagē*, her şeyden önce, kardeş katliamlarında, rakip hizipler arasındaki savaşlarda, darbelerde ve müteakip "anayasa değişikliklerinde" akan kan anlamına gelir. Andokides tarafından atıfta bulunulan Patroklides kararnamesinde, *sphageus*, bir iç savaş sırasında cinayet işleyenler için ayrılmış teknik terimdir. Ve aynı kararname, kendisinden olanların kanını döken boğaz kesenler için idam cezasını öngörür; tıpkı tiran, boğaz kesenin ikizi ve eşit derecede kana susamış kurt için olduğu gibi.[62]

58 Eur. *Rhes.* 254. Görsel belgelerin analizi için, krş. Fr. Lissarrague, "L'iconographie de Dolon le loup," *Revue archéologique*, 1980, 3-30.

59 *Sphageus*: Casabona, 178-79, 335.

60 Casabona, 174-78.

61 Arist. *Hist. an.* 1.14.493 b 7.

62 Krş. Andoc. *Myst.* 78; akt. Casabona, 178.

Kent, iç savaşın dehşeti ile kurbanlık hayvanının kanını döken kontrollü eylem arasındaki bu karışıklık tehdidini hafife almaz. Bunu önlemek için, kurban ritüeli için ayrılmış alandan silahların varlığını yasaklayarak pratikte savaş ve kurbanın sıkı bir şekilde ayrılmasını zorunlu kılmış gibi görünür. Bu, Plataia savaşının bir kesitinin fevkalade delalet ettiği zorlayıcı bir kuraldır. Savaştan önce, teşebbüsün eşiğinde, tanrıların onayını sınamak için bir kurbanlık hayvan kurban etmek gelenekseldir. Sparta ordusunun bu taktik kurbanlara ayrılmış bir keçi sürüsü olmadan asla hareket etmediği iyi bilinir: Bunlar çoğu zaman düşmanın gözü altında ve flütlerin sesi eşliğinde olurdu; eğer işaretler elverişliyse, *aulos* çalgıcıları flütlerini hemen sonra hoplitlerin hücumuna ritim vermek için çalacaktır.[63] Şimdi, Plataia yakınlarında, Pausanias'ın komutası altındaki Lakedaimonialılar diğer Yunan güçlerine katılmalarını sağlayacak bir manevra başlatır; o anda Mardonios ve Pers ordusu üzerlerine saldırır. "Olanları görünce, Pausanias yürüyüşü durdurdu ve herkese savaş konumu almasını emretti." Bir kurban sunmadan önce savaşa başlamak imkânsızdı. Elverişli işaretler elde edemediği için, "Pausanias Lakedaimonialılara, kendisi bir başka kurban sunarken, kalkanlarını ayaklarına koymalarını ve hiçbir düşmana karşı kendilerini savunmadan, gözleri onun üzerinde, hareketsiz durmalarını emretti. O anda, düşman süvarileri hücum etti; okları çoktan ulaşıyor ve bazı Spartalılar vuruluyordu... Durum kritikti ama askerlerin kararlılığı takdire şayandı. Üzerlerine gelen düşmanı püskürtmeye çalışmadılar. Tanrılarından ve komutanlarından gelecek sinyali bekliyorlardı ve görev yerlerinde vurulup öldürülmelerine izin verdiler. Bazı yazarlara göre, Pausanias kurbanı sunup savaş hattının biraz dışında dua ettiği sırada, bir grup Lidyalı aniden ona saldırdı ve kurbanda kullanılan her şeyi darmadağın etti. Silahsız olan Pausanias ve etrafındakiler onlara sopalar ve kamçılarla vurdu."[64]

63 Xen. *Lac.* 13.8. Krş. Rudhardt, 274.

64 Plut. *Arist.* 17.5-10.

Durum zordur: Kâhin kurban üstüne kurban keserken, gözyaşları içindeki Pausanias Plataia tanrılarına yalvarır; ve Spartalı savaşçılar düşmanın darbeleri altında tetikte bekler. Ama en şaşırtıcı olanı, kâhin-kurbancıyı çevreleyen küçük insan çemberidir: Barbarlar törenin ilerlemesini bozmaya geldiklerinde, Pausanias'ın elinde silah veya demir bir alet yoktur; sadece birbirinin ardı sıra gelen kurbanların seçildiği keçi sürüsünü gütmek için kullanılan kamçı ve çubuklar vardır. Savaş alanının ortasında ve tüm bu savaşçılar tarafından çevrelenen kurban eylemleri, silahların taşınmasını yasaklayan kuralın böyle bir acil durumda bile uygulanacak kadar güçlü olduğu "silahsız" bir alan yaratır.

Polykrates Samos [Sisam] adasında iktidarı aynı âdete gösterilen saygı sayesinde ele geçirmeyi başarır. Polyainos tarafından verilen versiyonda,[65] darbe, bir geçit töreni ve onu müteakip Hera'nın şerefine kurban kisvesi altında hazırlanır. "Samoslular Hera'nın tapınağında ortak bir kurban hazırlarken (bu vesileyle silahlı bir geçit töreni yapma âdetine sahiptiler), Polykrates bayramı bahane olarak kullanarak, mümkün olduğunca çok silah topladı ve kardeşleri Syloson ve Pantagnostos'a geçit törenine katılmalarını emretti. Daha sonra, Samoslular kurban sunacakları zaman, çoğu sunakların önündeki dökmelik sunulara ve dualara katılmak için silahlarını yere bıraktı. Silahlarını tutan Syloson, Pantagnostos ve adamları birbiri ardına herkesi öldürmeye başladı ve birbirlerini cesaretlendirici şeyler söylediler. Polykrates kentte darbeye katılanları toplayarak, kardeşlerinin ve müttefiklerinin silahlarıyla tapınaktan süratle gelmesini beklerken, kentin stratejik noktalarını işgal etti. Akropolisi, Astypalaia, bir duvarla güçlendirerek, Naksos tiranı Lygdamis'ten asker istedi

65 Polyaen. 1.23.1, ed. Melber. Krş. J. Labarbe, "Un putsch dans la Grèce antique: Polycrate et ses frères à la conquête du pouvoir," *Ancient Society* 5 (1974): 21-41. Bu makale Polyaenus'un metnini Aeneas Tacticus'un bir pasajı (*Poliorcetica* 17.2-4) ile karşılaştırır.

ve bundan sonra Samos'un tiranıydı." Kural aynıdır: Tapınak bölgesinde silaha yer yoktur. Fakat Polykrates, bu kuralı ihlal ederek, akropolisin tepesinden hükmetmeye başlamadan önce bile, tiranlığını dayatır. Bir avuç adamla –Herodotos'a göre,[66] "on beş hoplitle"– kurban sunmak için Hera'nın sunağına silahsız gelen yurttaşlarını boğazladı. Bu, "kendi kabilesinden adamların kanını" döken ve daha sonra kardeşi Syloson'u sürgün eden, kardeşi Pantagnostos'u öldüren ve böylece "akrabasının kanını" döken bir kurt adamın davranışlarıdır. Maiandrios'un bize daha önce yasa koyucu kurdun "adil payından daha fazlasına sahip olma" ihtiyacını gösterdiği Samos'ta, Polykrates, neşeli girişi için kurt kisvesine bürünür; ama bu sefer kurban etmek için. Tapınak alanının tam ortasında, kurban sahnesinin ihtiyatlı boğaz keseni, kanlı bir tiran ve iç savaş kışkırtıcısına dönüşür, Patrokleides kararnamesinin kent adına idam cezasını talep edeceği iki suçu şahsında toplayarak.

Kurban ile cinayetin aşırı yakınlığını açığa çıkaran Polykrates'in "darbesi," kanlı kurbanı gerçekleştirmek için gerekli araç olan *makhaira*'nın statüsü sorusunu da gündeme getirir: Bu, kentin uğuldamasına yol açan temel bir sorudur, özellikle her taraftan katiller ve kurbancıların suç ortaklığını kınamak için sesler yükseltildiğinde. Çeki Öküzü Cinayeti bayramının (*Bouphonia*) sahnelenmesi, resmî yanıtı getirir. Kurbanın ölümünden sonra verilen kararda, baltayı ve bıçakları bilemek için kullanılan suyu getiren genç kızlar, aletleri keskinleştirenlerin kendilerinden daha suçlu olduğunu belirtir; diğerleri, baltayı tutan kişiyi gösterir; o ise haklı olarak sessiz kalan *makhaira*'yı suçlamaktan başka yapacak bir şeyi kalmayan boğaz keseni işaret eder. Mesele hallolur: Bıçak suçlu ilan edilir ve hemen denizde boğulur; deniz ölüm aracını yutarak politik alandan kaybolmasını sağlar.[67]

66 Hdt. 6.60.

67 Krş. Durand, 1977.

Bundan böyle düzene konur. Kurban bıçağı artık bir silah değil, ritüelin tamamen dikkat çekmeyen bir hale getirmek için çabaladığı basit bir alettir: Sepetin içinde tuzla karıştırılmış arpa taneleri arasında gizlenir.[68] İnsanın sofra arkadaşlığının bir bedeli vardır: Balta veya bıçaktan mümkün olduğunca az konuşmak. Ancak kentin savunma sistemi, kentin kendisine dönene kadar, daha da inceliklidir. Kurban bıçağı, *makhaira*, bir silah olamaz, zira Yunan silah teçhizatında yeri yoktur.[69] Kılıç, *ksiphos*, evet, ama hiçbir Yunan bıçakla savaşmaz. Bunu yapan barbarlardır: Traklar, Persler, Kolkhisliler. Şüphesiz, bazen bozuk bir dövüş biçimi gerçekleşir. Örneğin, Thermopylai geçidinde Leonidas'ın askerlerinin Perslere karşı ümitsiz bir muharebe yürüttüğünde olduğu gibi: Mızrakları uzun süredir kırıktır; kılıçları (*ksiphesi*) ile yakın mesafeden ve daha sonra, son nefeste, "bıçakları (*makhairēisi*), tırnakları ve dişleriyle" vuruşuyorlardı.[70] Georges Roux, *makhaira*'yı *ksiphos* ile eşanlamlı kılmamakta tamamen haklıdır. Bıçaklar çekildiğinde, artık savaşçılar arasında bir dövüş değil, "pençe atan ve ısıran vahşi hayvanların kavgası" vardır. Yunanların karşıtları olarak bizim ifademizle, kılıçtan geçirme [*carnage*], katliam [*massacre*], gerçek bir "kasaplık." *Makhaira* (bıçak) hem savaşta hem de savaş dışında görünür. Çevreli bir alanda birbirleriyle karşılaşan hoplitlerin düzenli dövüşünü değil, acımasız katliamları, kardeş cinayetlerini ve iç savaşların kanını, diğer bir deyişle, *sphagē* (boğazlama) kelimesinin işaret ettiği her şeyi çağrıştırır.

Ve bu noktada işler tersine döner. Zira bir bıçak tutan kurbancı ile kanla kızarmış ağzı açık kurt arasında bir ayrım yapabilir miyiz? *Makhaira* bir silah değilse, kurban bölgesine giren kurt, kentin o kadar sıkı tuttuğu kuralı çiğnemiş olmaz. Ki kendi türünü katletmek için Polykrates kurbancı maskesi takmıştı. Kısacası, her bıçak

68 Krş. yukarıda, s.

69 Roux'nun önemli çalışmasının gösterdiği gibi.

70 Hdt. 7.225; akt. Roux, 35.

bir kurdu gizleyebilir. Bu, kentin kendisinden sakladığı, ancak bir tapınakta bir cinayet olduğunda patlak veren bir gerçektir. Neoptolemos'un ya da Ezop'un hikâyesi,[71] Polykrates meselesinden daha ciddidir. Zira bu sefer her şey Delphoi'da, "kurbancılar prensinin," "Delphoi'un sayısız palasını bileyen ve hizmetkârlarına bu işi öğreten" tanrının tapınağında gerçekleşir.[72] Ve Ezop'un bir biyografi yazarının belirttiği gibi, biri Apollon'a kurban sunmaya geldiğinde, Delphoililar sunağı çevreler, her biri giysilerinin altında bir bıçak, bir *makhaira* taşır. Rahip kanı döktükten, kurbanı kesip *splankhna*'yı çıkardıktan sonra, çemberdeki herkes kurbandan bir parça kesmek için, her bir gücü yettiğince, kurbanın üzerine atlar, böylece genellikle kurbanı sunan zavallı adama ağzına koyacak bir şey kalmaz.[73] Yine de kurbancıdan kurbana ve gezgine dönüşmüş ve pala taşıyıcılar tarafından bıçaklanmış Ezop ya da Neoptolemos'un kaderinden kurtulursa şanslıdır.

Apollon'un Delphoi inindeki ziyafetinde, sofra arkadaşlığı yerini açgözlü bir yırtıcılığa bırakır: Kent "herkesin bir anda yemeğe atladığı ve zorla aldığı" bir kargaşa (*akosmia*) ve cinayet (*phonoi*) zamanına geriler.[74] Kendisi de bir bıçakla donanmış

71 Roux'nun çalışmasına, son olarak, hem Neoptolemos hem Ezop için, Gregory Nagy'nin *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry* (Baltimore, 1981) kitabındaki analizleri eklemeliyiz.

72 Ar. fr. 684, ed. Edmonds; ak t. Roux, 37. Krş. Münih kâsesi 2689 üzerindeki Penthesilea ressamının Apollon'u: Burada tanrı bir yakarıcıya *makhaira*'sı ile vururken tasvir edilir (kopyası ve alıntısı için bkz. Roux, 35 ve pl. 10.5).

73 *POxy*. 1800, fr. 2, col. 2, 32 vdd. Bunu Gregory Nagy'ın analizleri ışığında kullanıyoruz. *Makhaira*'sını parçalanmış et dolu bir masanın önünde tutan Herakles'in ziyafetini bu bağlamda hatırlamalıyız (krş. R. Blatter, "Herakles beim Gelage," *Archäologischer Anzeiger* 91 [1976]: 49-52); bununla birlikte, yabancılara seçkin kurban olarak davranan daha az dinsiz olmayan Busiris tarafından neredeyse kurbanlık bir hayvana dönüştüğü Mısır macerasının ertesi günü Theodamas'tan zorla aldığı çeki öküzünü kurban eden bir Herakles'tir ([Apollod.] *Bibl*. 2.5.11).

74 Ath. 1.12d-e.

olan tanrının başkanlık ettiği açgözlü çember, "kurbanı kesen (*episphazein*) adamın soyundan gelenlere, paylaşımın (*kreanomia*) ardından gelen ziyafet nedeniyle *Daitroi* (Dağıtıcılar) dendiği"[75] Öküz Oyunu'nun sonunda, kentin kendisinde gördüğü figürün tersi olan bir görüntü sergiler. Kanın ve cinayetin neredeyse unutulduğu bir kentte ziyafete oturmak için huzurlu sofra arkadaşları artık yoktur; bunun yerine, *makhairai* ile silahlanmış boğaz kesenler vardır: Hep birlikte, müttefik bir oburluk dürtüsüyle, aç bir kurt sürüsü gibi, rahibin jestlerinin kurbansal yiyeceğin medeni sınırlarına kesin olarak yerleştirmiş gibi göründüğü kurbanın üzerine atlarlar. Bu, Neoptolemos'un katilinin soyağacıyla aydınlanan bir ziyafettir: Daitas'ın oğlu Makhairios.[76] Başka bir deyişle, et dilimleyiciden çok bir ziyafet ustası olan ve kurbanı parçalara ayıran rahip (*daitēs*),[77] ardında Boğaz Kesen veya Pala adlı bir oğul bırakır. Efendileri Apollon'un himayesi altında,[78] kurt sürüsü Ezop'un yasa koyucusunun kaçındığını iddia ettiği ölüm ve şiddet çemberini oluşturmak için toplanır. Bu Delphoi mekânının "ihtişamını"[79] lekeleyecek bir ayrıntı mıdır? Aksine, bu ayrıntı, her kentin dışında olduğu için paylaşılan bu kırsal alanda, politikanın ve toplumsal sözleşmenin dayandığı şiddet gerçeğini telaffuz ederek diğer sahneyi oluşturur.

Bunlar, kentin çeperindeki kurtlar hakkında, etoburun az çok incelikli farklı özelliklerinin birleştiği mutfak işlemi etrafında oluşturulan hikâyelerdir: Kurbanı kesmenin belirli bir yöntemi, kurban alanını açan ve dikkati politik ufukta odaklayan bıçağı

75 Krş. Theophr. fr. 18, ed. Potscher.

76 Asclep. Tragil. *FGrH* 12 F 15. Krş. Burkert 1972, 136.

77 Eur. fr. 482, ed. Nauck².

78 Apollon, Kyrene'yi kaçırmak için kurt biçimine bürünür (Serv. ad Verg. *Aen.* 4.377) ve Apollon Lykeios olduğu Argos kentinde ona kurtlar kurban edilir (Schol. ad Soph. *El.* 6). Krş. W. Richter, s.v. "Wolf," *RE Suppl.* 15 (1978): 975-77.

79 G. Roux bundan *Delphes, Son oracle et ses dieux* (Paris, 1976), 16'da söz eder.

çağrıştırır ve bu ufuk da kurt ve savaşçı arasındaki homolojiyi daha da geliştirir. Bunlar, savaş ve kanlı kurban arasındaki karışıklığa dair barındırdıkları tehditle, hayal gücünü ele geçiren hikâyelerdir. Diğer anlatılar bundan açıkça bahseder: Tunç soylu savaşçılar ilk *makhaira*'yı dövdü ve ilk çeki öküzünü yedi.[80] Orijinal bıçak aynı zamanda bir kılıçtı[81] ve tiranlıkları takip eden savaşlarda "dinsiz cinayetler" meydana gelir. Aratos, *Phainomena*'da, daha sonra 17. yüzyılda söyleneceği gibi, savaşın devletin ve kentin doğuşuna başkanlık ettiğini kastetmez;[82] sadece politik yapıya musallat olmayı asla bırakmayan figürü işaret etmeye çalışır: Baskın davranışları toplumsal yaşamın ve onun eşitlikçi kurallarının temeli iken, mesleği ölüm ve şiddet olan bir insan tipi.

80 Aratus, *Phaen.* ed. J. Martin, 130-32. D. Fourgous tarafından derlenen dosyaya eklenmelidir: "L'invention des annes en Grèce ancienne," *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, cl. Lett. Filos.*, ser. 3, 6, no. 4 (1976): 1123-64. Plutarkhos, *Es. carn.* 2.4.998a'da, bu iki satırı alıntılar ve A. Delatte onları yanlışlıkla bir Pythagorasçı *Kutsal Nutuk* yazarına atfetti (*Etudes sur la littérature pythagoricienne* [Paris, 1914]: 41-42).

81 Bu, skholiast'ların J. Martin'in çevirisini etkileyen okumasıdır.

82 Krş. M. Foucault, *Annuaire du Collège de France* (1976): 361-66. [Türkçesi: *Ders Özetleri 1970-1982*, çev. Selahattin Hilav, YKY, 1992]

YEDİNCİ BÖLÜM

GÜNEŞİN ÜLKELERİNDE YEMEK[1]

Jean-Pierre Vernant

Odysseia'nın ilk satırlarında,[2] şair, 12. kitabın konusunu sağlayacak olayı çağrıştırır: *Hēlios Huperiōn*'un (Yüce Güneş) adasındaki sığırları yedikleri için kendi aptallıklarının kurbanı olan Odysseus'un yoldaşlarının ölümü.[3]

Herodotos ise, *Tarih*'in 3. kitabında, bizi başka bir güneş ülkesiyle tanıştırır.[4] Uzun ömürlü Etiyopyalılara (*Makrobioi*) karşı

1 1972'de bu analiz Association des Études grecques'in bir toplantısında sunuldu. Bir özeti *Revue des etudes grecques* 85 (1972): xiv-xvii'de bulunabilir.

2 *Od.* 1.5-9.

3 Hesiodos'un *Theogonia*'sında, *Huperiōn*, oğlu *Hēlios* olan bir Titanın adıdır. *Huperiōn* sıfatı ister *Hēlios*'un kendisi için geçerli olsun, ister ona babasının oğlu olarak atıfta bulunsun, onu gökteki en yüksek konumu ile niteler; *Hēlios*, batan veya doğan güneş olarak düşünülüp tanımlandığında işler farklıdır.

4 *Hist.* 3.17-26.

planladığı seferi başlatmadan önce, Kambyses, bir grup İkhthyophagos casusunu Etiyopyalıların yaşadığı Güneş ülkesinde var olduğu söylenen ünlü *trapeza Hēliou* (Güneş Sofrası) hakkında bilgi toplaması için gönderir. Bu ülke, Yüce Güneş'in ülkesi gibi, zirvedeki ve insanın yaşam alanından en uzaktaki yıldızla değil, Homerosçu geleneğin belirttiği gibi,[5] yükselen ya da batan Güneş ile tanımlanır. Dünyanın ucunda yer alır ve bu yıldızın doğuya ve batıya doğru izlediği rota, yerin ve göğün buluşma noktasını, insanların ve tanrıların ziyafet için bir araya geldiği yeri gösterir.[6]

İlk başta tamamen farklı gibi görünen bu iki metnin karşılaştırması, sadece bir Güneş ülkesine olan ortak referansları ile savunulmaz. Birbirine zıt olan durumlara aynı yorumlayıcı çerçeveyi uyguladıkları gösterilebilir: İnsana özgü yiyeceklerin statüsünü, tanrılara ayrılan yemekler ile hayvanların rızkının orta noktasında, belirleyen bir besin sınıflandırması.

Yemek teması *Odysseia*'daki olay için merkezidir. Odysseus'un mürettebatı, Teiresias ve Kirke'nin uyarılarına rağmen, Güneş'in adasına uğramayı talep ederse, bu, açlıktan perişan bir vaziyette, Kharybdis ve Skylla çilesinden sonra acilen muhtaç oldukları yemeği yemek istemelerindendir.[7] İsteklerini reddeden Odysseus, tüm ölümlü yaratıkların azalan güçlerini günlük gıda tüketimiyle geri kazanmaya yönelik ortak ihtiyacını bilmiyormuş gibi, "demirden yapılmış" görünür.[8] Sonunda Odysseus yoldaşlarının tekdirlerine boyun eğer, fakat Güneş'in sığırlarını "öldürmeyeceklerine" dair yemin etmelerini şart koşar.[9] Bu hayvanlar, onları yemek şöyle dursun, onları boyunduruğa vurma ya da çalıştırma hakkı olma-

5 *Od.* 1.24; krş. Strab. 1.1.5 ve 1.2.24-29. Belki de sonradan eklenmiş olan *Odysseia*'nın (12.380-81) bir pasajında, Güneş adası, hem doğu hem de batı konumuyla, Etiyopyalıların ülkesine benzetiliyor gibi görünür.

6 *Il.* 1.423-24; 23.205; *Od.* 1.25-26.

7 *Od.* 12.283, 292, 307 vdd. Yunanlar için bu *dorpon* (akşam yemeği) adasıdır.

8 *Od.* 12.279-83.

9 A.g.e. 301.

yan insanlara yasaklanmıştır.[10] Yabani olmadıkları gibi evcil de değillerdir. İlahi dünyaya ait oldukları için, iki kategorinin dışında ya da ötesindedirler. Tanrıların koruması altında, vahşi hayvanlar gibi, mükemmel bir şekilde özgür ve aylak bir varoluş sürerler; fakat onların aksine, birbirlerini yemez, Güneş'in topraklarında barışçıl sürüler halinde yaşarlar. Homeros, Pindaros ve Skylaks'ın yanı sıra Herodotos'un Güneş ülkesindeki Etiyopyalılara atfettiği istisnai güzelliğe sahiptirler.[11] Hesiodos'un Altın Çağının insanları gibi, onlar da üreme yoluyla doğum, büyüme, yaşlanma ve ölümü bilmezler. Güçleri ve güzellikleri gibi sayıları ve yaşları sabit kalır.[12] Böylece statüleri, *Homeroscu İlahi*'ye göre, Hermes'in elli inek çaldığı Apollon sürüsüyle aynı görünür: Boyunduruktan uzak,[13] istedikleri gibi açık havada,[14] asla insan elinin biçmediği ya da dokunmadığı bir merada[15] yaşayan ilahi ve ölümsüz hayvanlar.[16]

10 "Dokunulmamış" kalmalıdırlar. Fiziksel bütünlüklerine zarar verme tehdidinde bulunan hiçbir şey yapılmamalıdır; krş. *Od.* 11.110 ve 12.137'de *asinēs*'in (dokunulmamış) kullanımı; keza 11.112 ve 12.139'da, onlara zarar vermeye (*sinomai*) karşı yasaklar.

11 Homeros'ta sığırların güzelliği: *Od.* 12.129, 262, 365; Etiyopyalıların güzelliği: Hdt. 3.20.7.

12 *Od.* 12.129-31: "Yedi sığır sürüsü ve her sürüde elli baş hayvan vardır: ne doğum ne ölüm bilirler (*gonos d' ou ginetai autōn oude pote phthinuthousi*)." Krş. altın soylu insanlardan söz eden Hes. *Op.* 112-115: "Tanrılar gibi yaşıyordu insanlar, yürekleri kaygısız, rahat, acısız, dertsiz. Belalı ihtiyarlık çökmüyordu üstlerine, kolları bacakları hep dipdiri, sevinip coşuyorlardı gamsız şölenlerde." [Hesiodos alıntısı küçük değişikliklerle Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat çevirisindendir. –ç.n.]

13 A.g.e. 103: *admētēs* (evcilleşmemiş).

14 *Aulizomai* fiili ve *aulē* merkezli tüm terimler, P. Chantraine'in (s.v. *aulē*, 1.140) yazdığı gibi, "geceyi dışarıda açık havada geçirme merkezi düşüncesiyle" ilişkilidir. Bu açıdan *Od.* 12.265 (*aulizomenaōn*) ile *Hymn. Hom. Merc.* 71 (*aulin*) karşılaştırılabilir.

15 *Hymn. Hom. Merc.* 72.

16 *Hymn. Hom. Merc.* 7.1: *theōn makarōn boes ambrotoi*: "mutlu Tanrıların ölümsüz sığırları."

Hermes, hırsızlığıyla, bu inekleri ait oldukları ilahi dünyadan evcil statü edindikleri insanların dünyasına taşır. Hırsızlığın neden olduğu kavgayı çözüme kavuşturmak için genç tanrının büyüğü Apollon ile yaptığı mübadele anlaşmasının şartlarına göre, Hermes resmen kırsal faaliyetin hamisi yapılır: Elinde kırbacıyla,[17] daha sonra ahırlara yerleştirilecek[18] ve çoğalarak[19] o zamana kadar sabit kalan sürüyü genişletecek hayvanlar üzerinde hüküm sürer. Tanrı, *Nomios* (baş çoban) olduğu gibi, *Bouphonos* ve *Mageiros*'tur (sığır öldüren ve aşçı): Sürüden iki hayvanı kesip etini parçalara ayırarak ilk kurbanın kurucusu olur.

Ancak mübadele ustası genç tanrının aracı rolünde başarabileceği şeye, sıradan fanilerin teşebbüs etme hakkı çok daha azdır, zira Hermes hazırladığı etleri yememeye dikkat eder. Eğer yeseydi, insan olurdu; onları ahırın tavanından onlara dokunmadan asar.[20] Odysseus'un yoldaşları ise tanrıların mülkü olarak kalan ve hiçbir şekilde kendilerine verilmeyen hayvanlarla ziyafet çekeceklerdir.

Homeros bu yasak eti iki tür izin verilmiş besinle karşılaştırır. İlk olarak, bir yandan ölümsüz tanrıların[21] ve diğer yandan da birbirlerini çiğ yiyen vahşi hayvanların[22] iki durumu karşısında

17 A.g.e. 497-98: Apollon, Hermes'e "parlak bir kırbaç verir ve sürüyü ona emanet eder."

18 Hayvanlar artık açık havada tutulmaz, yüksek tavanlı bir ahır içerisine (*es aulion hupsimelathron*) derin olukların (*lēnoi*) yanına getirilir (*Hymn. Hom. Merc.* 103-104, 106, 134, 399).

19 İlahi sürünün Hermes'in çaldığı kısmı *genos boōn* (sığır sürüsü) oluşturur (*Hymn. Hom. Merc.* 355); Hes. *Th.* 444: Hekate ile birlikte Hermes "ahırlarda sürüyü çoğaltmasını" bilir: Bu pasajı *Hymn. Hom. Merc.* 491-94 ile karşılaştırın: Hermes, vahşi sığırları dağlarda otlatacağını bildirir ve şu sonuca varır: "Orada boğalarla çiftleşen inekler bol miktarda hem erkek hem dişi doğuracak."

20 *Hymn. Hom. Merc.* 130-35.

21 *Il.* 5.339-43: "ekmek (*siton*) yemez, kızıl şarap (*aithopa oinon*) içmezler, kanları yoktur onların, bu yüzden Ölümsüzler (*athanatoi*) denir onlara." [Küçük değişikliklerle Azra Erhat ve A. Kadir çevirisi. –ç.n.]

22 Hes. *Op.* 276-278: "Balıklar, vahşi hayvanlar, kanatlı kuşlar yerler birbirlerini (*esthemen allēlous*), çünkü adalet nedir bilmezler; ama Zeus adaleti

tam olarak insanlık durumunu tanımlayan yiyecekler vardır: ekmek ve şarap.[23] Yetiştirilen ürünler ve emeğin meyveleri, çiğ otlardan, yani hayvan yeminden ve tanrılar için yakılan kurutulmuş rayihalardan eşit uzaklıkta olan iki tür "pişmiş"[24] yiyecektir.[25] Dahası, bunlar mürettebatın elinde bulunan erzak maddeleri stokunu, gerçek insan *biotos*'unu oluşturur.[26]

İkinci olarak, hayvanlara karşı savaşın, avcılık ve balıkçılık, ürünleri vardır. Yunanlar, ekmek ve şarap stokları tükendiğinde, sadece sığır gibi karasal dört ayaklılar değil, havada uçan kanatlı yaratıklar ve suda yüzen balıklar elde etmek için bu savaşa başvurmalıdır.[27] Bu noktaya kadar her şey yolundadır; insanlar kendi hakları dahilindedir. Fakat Odysseus bir yürüyüşe çıkmış olduğu sırada, Eurylokhos ölümlerin en kötüsü olan açlıktan ölmeden[28] kaçınmak için inekleri büyük bir yüzlük kurban "kesmeyi" önerir.[29] Bu kurban en

vermiş insanlara." Krş. *Odysseia*'da, ekili üzüm şarabını bilmeyen, bunun yerine kesilmiş süt içen, dağ aslanı gibi insan eti yiyen ve "hiçbir şekilde bir insana, bir ekmek yiyene (*sitophagōi*) benzemeyen" Kikloplar (9.190-91).

23 Gemide yiyecek ve içecek, *brōsis te posis te* (12.320), yani ekmek ve su, *sitos kai oinos* (12.327) vardır.

24 Üç kez pişmiştir: bir iç pişirme ile; güneşin ısısını işlenmiş toprağa nüfuz ettiren tarım ile; ve tahıllar için pişirme ateşi ve şarap için asma meyvesinin mayalanması ile.

25 Krş. Detienne 1972, 29-35; J.-P. Vernant, "Sacrifice et alimentation humaine. A propos du Prométhée d'Hésiode," *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* (1977): 938-39 (ve yukarıda s. 65-69).

26 *Od.* 12.328; 302.

27 A.g.e. 330-32. Güneş adasında, tanrıların kutsal sürülerini oluşturan mahluklar dışında dünyevi bir hayvan yoktur. Dolayısıyla, avcılık ve balıkçılık, sadece su ve hava yaşam ortamları itibarıyla insanlardan en uzak olan hayvan türlerini ilgilendirebilir. Bu açıdan, normal kurbanı avcılık ve balıkçılıktan ayıran mesafe daha da vurgulanır.

28 A.g.e. 342: "Acı verir zavallı insanlara ölümün her türlüsü, ama açlıktan ölmek (*limōi thaneein*) en korkuncudur ölümlerin." [Küçük değişikliklerle Azra Erhat ve A. Kadir çevirisi. –ç.n.]

29 A.g.e. 344.

başından beri tüm dinî anlamdan yoksundur. Yemekten başka bir amacı yoktur. Ve sunağa götürülmek ve sanki kendi rızalarıyla ritüel olarak kesilmek yerine, sığırlar vahşi hayvanlarmış gibi kovalanır, toplanır ve katledilir.[30] Kurban ve avlanmanın, evcil hayvanlar ve vahşi hayvanların bu şekilde karıştırılması, bir maskaralığa, kurbanın baltalanmasına yol açar. Homeros sıradan kurban terminolojisi kullanır, ancak törenin değerlerinin ters yüz edilmesiyle, pişirmeyi kutsala hakarete ve onun ürünlerini yenilmez hale dönüştüren çift anomaliyi vurgular. Mürettebatın artık tahılı yoktur, ne arpa ne de buğday unu vardır. Bunlardan yoksun olarak meşe yaprakları kullanırlar: Meşe, "öğütülmüş tahıl yaşamı" olarak adlandırdıkları ekili yaşamın aksine, Yunanlar için "vahşi yaşamı" simgeleyen bir ağaçtır.[31] Dökmelik sunu için şarapları olmadığından sıradan tatlı su ile idare ederler.[32] Daha sonra ziyafet çekerler. Fakat beslenme oyununun kurallarına uyulmadığından, kargaşa çıkar ve olağanüstü şeyler meydana gelir. "Ölü" hayvanlar canlı olmayı bırakmaz. Ne insanlar tarafından yenilen ne tanrılar için yakılan, ancak genellikle rahiplere verilen ya da kurban eyleminin bir *sēma*'sı (işaret) olarak sergilenen postları, öldürülen hayvanlar hâlâ canlıymış gibi hareket etmeye devam eder.[33] Şişlere geçirilmiş et parçaları, kızarmış ya

30 A.g.e. 343 ve 353-56, *elaunō* (önüne katmak) ve *periistēmi* (kuşatmak) fiillerinin kullanımıyla birlikte. Pierre Vidal-Naquet çalışmasında kurbanın bu sapkın yönlerini açıkça gördü ve ustaca analiz etti: "Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*," *Annales E.S.C.* 25 (1970): 1278-97, özellikle 1288-89.

31 *Od.* 12.357-58. Meşenin, yapraklarının ve palamudunun (hâlâ vahşi olan insanın gıdası olarak) "vahşi" değerine dair, krş. Hdt. 1.66: Arkadialılar, "ilkel" karakterlerinden ötürü, *sitophagoi* (ekmek yiyiciler) değil, *balanēphagoi* (palamut yiyiciler) olarak adlandırılır. Evlilik ritüelinde meşe yapraklarının simgelediği vahşi yaşam (*bios agrios*) ve medeni yaşam (*bios hēmeros*) ya da "çekilmiş buğday" yaşamı (*bios alēlesmenos*) arasındaki karşıtlık hakkında, krş. Detienne 1972, 216-17 ve atıflar.

32 *Od.* 12.362-63.

33 A.g.e. 395: postlar yürüyordu.

da çiğ, böğürür: Vahşi ve evcil, kurban ve av arasındaki karşıtlığa saygı duyulmadığında, sanki çiğ ve pişmiş arasındaki ayrım canlı ve ölü arasındaki çizgi ile birlikte kaybolmuş gibi.[34] "Sığır sesi gibi bir ses çıktı."[35] Yaşamın bir ifadesi olan *phōnē* (ses) sürünün varlığını sürdürür: Sürü, bu akustik hayalet aracılığıyla, bu ses *eidōlon*'uyla, Güneş'in adasında, daha önce yaşarken olduğu gibi, ölüm sınırının ötesinden yankılanır.[36] Sonun gelmesi fazla sürmez. Bir zamanlar kovaladıkları kuşlar ve balıklar gibi, Odysseus'un yoldaşları vahşi bir ölümle yok olur ve acı dalgaların altına cenazeleri olmadan kaybolur.[37]

*

Herodotos'un anlatısında durum tersine döner, ancak yiyecek konusu hâlâ merkezidir. Güneş'in adasında karaya çıkan Odysseus'un mürettebatı tanrılara davet edilmeden gelmiş ve tanrıların kendilerine ayırdıklarını almıştı. Vurgu, ölümlüler ve Ölümsüzler arasındaki engeller ve yasaklar üzerinedir. Etiyopyalıların ülkesinde, insanlara onlarla ziyafet çekmek için gelen tanrılardır; vurgu, sofra arkadaşlığı, henüz bozulmamış bir yiyecek ortaklığı üzerinedir.[38] Güneş'in sığırları gibi, Herodotos'un

34 A.g.e. 395-96: şişlere geçirilmiş etler, pişmiş ya da çiğ (*optalea te kai ōma*), böğürüyordu.

35 A.g.e. 396: *boōn d' hōs gineto phōnē*.

36 396. dizede, sığırların (zaten ölmüş olmalarına rağmen, krş. 393) böğürmesi, adaya inmeden önce bile, gemi hâlâ denizde iken, mürettebata canlı varlıklarını işaret eden böğürmeleri hatırlatır; krş. v. 265: "kara gemiden, hâlâ dalgaların üzerinde iken, sığırların böğürmesini duyduk..."

37 A.g.e. 12.415-19: "Zeus hem gürledi, hem yıldırım yağdırdı gemiye. Zeus'un yıldırımıyla çarpılan gemi altüst oldu ve içine kükürt kokusu doldu. Tüm yoldaşlar denize düştü. Dalgalar aldı götürdü onları, başladılar yüzmeye karabataklar gibi geminin çevresinde. Tanrı onlara sılayı kısmet etmemişti." [Küçük değişikliklerle Azra Erhat ve A. Kadir çevirisi. –ç.n.]

38 Yunan geleneği ve Herodotos'taki Etiyopyalılara dair, krş. Moses Hadas, "Utopian Sources in Herodotus," *Classical Philology* 30 (1935): 113-21; T. Safve-Sooerbergh, "Zu den äthiopischen Episoden bei Herodot," *Eranos*

Etiyopyalıları da güneşli yaşam ortamları, güzellikleri, adaletleri ve uzun ömürleri nedeniyle tanrıların yakınında yaşar. Onları Altın Çağın insanlarıyla ilişkilendiren bu yarı ilahi statü, onlara Perslerin sadece yapmacık ve yalancı bir sanat aracılığıyla bildikleri ürünlerin "doğal" keyfini bahşeder.[39] Kambyses Etiyopyalıların aklını çelmek ve onları köleleştirmek için değerli karakteri de bir aldatmaca olan hediyeler gönderir.[40] İlk olarak, mor boyalı giysiler gönderir; ama Güneş'in sıcağıyla kavrulan Etiyopyalıların derisi, ateşin kara parlaklığıyla doğal olarak parlar.[41] Sonra parfümler vardır; ama tanrılar gibi kokmuş olanın karşı kutbunda yer alan Etiyopyalıların kendi güzel kokuları (*euōdia*) vardır.[42] Son olarak, altından yapılmış mücevherler vardır; ancak altın, mükemmelliği içinde bozulmayan güneş metali, *Hēlios* ülkesinde en yaygın olan

44 (1946): 68-80; A Lesky, "Aithiopika," *Hermes* 87 (1959): 27-38; Franck M. Snowden, *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (Cambridge, 1970).

39 Adalet ve mutluluklarında, Etiyopyalılar "doğanın" yanındadır: Herodotos'a göre, krallık payesini "en uzun ve en güçlü olarak bildikleri kişiye" veren tek halk onlardır (3.20); krş. Arist. *Pol.* 1290b5: "makamlar, söylendiğine göre Etiyopya'da olduğu gibi, boy veya güzellik temelinde dağıtılsaydı"; Nic. Dam. ap. Stob. *Flor.* 44.25: kralları olarak en yakışıklı ve savaşçı olanı seçerler; dindar ve adildirler. – MÖ 2. yüzyılın sonunda, Agatharkhides, ilahi bir yaşam tarzını izleyen Etiyopyalıların doğayı yanlış düşüncelerle çarpıtmaya çalışmadığını yazacaktır. Doğanın mantığını takip etmekten mutluluk duyarlar. Yasalar tarafından yönetilmezler; öğretilmeye gerek olmadan dürüst oldukları için onlara ihtiyaçları yoktur (*Mar. Erythr.* 49).

40 Hdt. 3.20.2-5: "Mor bir giysi, altın bir kolye ve bilezikler, bir parfüm şişesi ve bir Fenike şarabı içeren hediyeler taşıdılar." Mor giysiyi alıp boyanmış olduğunu öğrenen Etiyopyalıların kralı "bu adamların da giysilerinin de düzenbaz olduğunu ilan etti" (3.22.2-6); parfüm konusunda aynı sözleri sarf eder (3.22.11-12).

41 İsimlerinin anlamı tam da budur: *Aithiopes*, "yanmış yüzler, ateşten kararmış yüzler."

42 Bu *euōdia*'nın ikili bir sebebi var: bir yandan, iklimin kuruluğu ve bünyeleri; diğer yandan, banyo için "menekşe kokusuna benzer bir koku" yayan bir su kullanmaları (Hdt. 3.23.8).

şeydir; eksik olan tunçtur.[43] Tanrılarla olan bu doğal yakınlık Etiyopyalıların beslenme düzeninde belirgindir. Güneş Sofrası masalı, başka bir şekilde, tanrıların kusursuz Etiyopyalılarla ziyafet çektiğine dair Homerosçu temayı ve altın soyun Hesiodosçu mitini tekrar eder: Tanrılar ve insanlar hâlâ birlikte yaşadıkları zamanlarda, kanlı kurbanın tesis edilmesi ile aralarındaki ayrımın ve beslenme düzeni farklılığının takdis edilmesinden önce, ortak ziyafetlere katılmak için aynı sofralarda otururdu.[44] Etiyopyalıların yediği gerçekten ettir, ancak Altın Çağ boyunca tarladan arpa ve üzümlerin ortaya çıkması gibi, bir çayırda topraktan kendiliğinden üretilen bir ettir bu.[45] Bu çerçevede etin tüketimi, kanlı kurbanı ima etmek yerine dışlar. Etiyopyalılar etini yedikleri hayvanı kesmek, parçalara ayırmak ve pişirmek zorunda değildir. Hem vahşi hem de evcil tüm dört ayaklılar hemen yenilebilir bir yiyecek şeklinde onlara her sabah ücretsiz sunulur. Bu yemek sadece tamamen pişmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda en mükemmel, en eksiksiz bir şekilde pişirilmiş olarak önlerine konur: Ne içinde ne dışında çiğ bir şey kalmış olarak tamamen kaynatılır.[46]

İnsanlara yasak olan Güneş'in sığırları pişirilmiş olmalarına rağmen hâlâ çiğdiler; katledilmelerine rağmen hâlâ canlıydılar; ve kesilmeleri, kurban törenine kıyasla, vahşi hayvanlar için bir av gibiydi. Güneş Sofrası'nın dört ayaklıları, evcil hayvanlarda olduğu gibi onları kurbana etmeye veya vahşi hayvanlarda olduğu

43 Hdt. 3.23.14-17.

44 Krş. J.-P. Vernant, "Sacrifice et alimentation humaine."

45 Hdt. 3.18.1-7: "Kentin önünde, dört ayaklı hayvanların haşlanmış etiyle dolu bir çayır (*leimōn*) var (*epipleos kreōn hephthōn pantōn tōn tetrapodōn*)." Ülke insanı "her gece etleri üretenin toprağın kendisi olduğunu (*tēn gēn autēn anadidonai hekastote*)" iddia eder." Altın Çağ için krş. Hes. *Op.* 117: bereketli karık kendi başına bol ve cömert bir hasat üretir (*zeidōros aroura automatē*).

46 Kızartılmış ile karşılaştırıldığında haşlanmışın daha yüksek mükemmellik derecesine dair, krş. Detienne 1977: 180-82.

gibi onları avlamaya gerek kalmadan yenilebilirdir. Ölü, kaynatılmış, diri ve doğal bir hâlde pişmiş olarak topraktan tamamen hazırlanmış yiyecekler şeklinde doğarlar. Ölü ve canlı, pişmiş ve çiğ, evcil ve vahşi arasındaki bu karışıklık yemeğe katılanları yarı-hayvani bir hâle düşürmek yerine, *makrobioi*'un yarı-ilahi statüsüne yükseltir.[47] Güneş'in sığırlarını yemek normal kurbanın altında bir hâle gerilemekti; Güneş Sofrası'nda yemek onu aşmaktır. Ancak her iki durumda da özellikle insan besinleri olan ekmek ve şarap hariç tutulur. Odysseus'un yoldaşları durumunda, ellerinde olmadığı için: Ekmek ve şaraptan yoksun oldukları için sığırları yemeye gelirler. Etiyopyalılar durumunda, buna ihtiyaç duymadıkları için; tanrılar tarafından sağlanan ve neredeyse "ambrosia" nitelikleri taşıyan bir yiyeceğe serbest erişimleri vardır.[48]

Sıradan ölümlüler için kurutulmuş ve pişmiş sebzelerin modelini temsil eden tahıllar, doğal olarak haşlanmış bu eti yiyenlere, çürümüş ot, bir çeşit gübre gibi görünür. Bunu her kim yiyorsa genç ölüyor olmalıdır.[49] Şarap farklı bir durumdur. Buğday gibi yetiştirilen bir ürün olan şarap, buğdayın aksine, ateşten yapılmış ve Güneş ile ilgili bir içecek olarak görülür. Kuşkusuz şarap için Homerosçu sıfat, *aithops*, Etiyopyalıların kendi ismine benzerliği ile bu yoruma katkıda bulunmuştur.[50] Şarap olmadan Persler ve sıradan insanlar, güçlerini geri kazanamaz, *anapherein* yapamazdı

47 *Makrobioi* ya da *makraiōnes* terimi tanrılar ve insanlar arasındaki varlıkların yaşam sürelerine göre statüsünü tanımlar: örn., *Numphai*, orman ve su perileri.

48 Etiyopyalıların beslenme düzeni sadece haşlanmış et ve sütten oluşur (3.23.4-5).

49 3.22.19: Etiyopyalı, buğdayın ne olduğunu ve nasıl büyüdüğünü duyunca, "gübre (*kopros*) ile yaşadıkları için bu kadar kısa bir süre yaşadıklarına şaşırmadığı" karşılığını verir.

50 *Aithops*'un şarap için kullanımına dair, bkz. *Il.* 4.259 ve özellikle Eur. fr. 896 Nauck² = Ath. 11.465b: "Euripides, Güneş'in atlarından birinin, güz bağlarını olgunlaştıran (*pepainō* = pişirmek), çiçeklerin dostu bakkhoşçu tanrı *Aithiops* olduğunu belirtir; dolayısıyla, ölümlüler şaraba *aithops* derler."

ve varoluşları daha da geçici olurdu.[51] Ancak Etiyopyalılar canlandırıcı özellikleriyle bu ateşli sıvıya muhtaç değildir. Asmanın yetiştirilmiş meyveleri ile doğal olarak aynı dinçleştirme ve uzun ömürlülük güçlerine sahip bir suları vardır. Bu, her amaç için kullandıkları bir yaşam suyu, gerçek bir gençlik çeşmesidir.[52] Bazı geleneklerin Okeanos nehri yakınlarına, dünyanın en uzak yerlerine, yerleştiği ambrosia pınarları bu suda kolayca fark edilebilir: Aiskhylos'un bir fragmanı bunu şu şekilde tasvir eder: "Okeanos yakınlarındaki Etiyopyalıların sakin suyu: Yüzeyi tunç gibi parıldar, her şeyi besler, her şeyi gören Güneş ölümsüz bedenini orada tazeler ve atlarının yorgunluğunu nehrin ılık ağzının yumuşak dalgalarında giderir."[53]

Kutsala hakaretten kısa bir süre sonra Odysseus'un yoldaşları hayvanlar gibi yok olur, cenaze törenleri olmadan ölür ve geride hiçbir iz bırakmazlar, bir stel (dikilitaş) bile. Uzun bir varoluşun ardından, Etiyopyalılar öldüklerinde, hayatta oldukları gibi görünürler: Onlara dair tiksindirici veya iğrenç hiçbir şey olmaz.[54] Ceset kuruduğunda, üzeri kişinin görünüşünün aslına uygun olarak kopyalandığı bir alçıtaşı tabakası (yani, Yunanlar için kireç) ile kaplanır. Sonra beden yeraltına değil, bir mezar stelinin içine yerleştirilir. Bu stel taştan yapılmıştır, ancak mezarlar üzerine dikilen normal koyu ve mat tipte değildir; bu stel şeffaf taştan yapılmıştır. Işık içeri nüfuz eder ve orada serbestçe oynar; içinde beden gün ışığındaymış gibi görünür, böylece göze merhumun tam bir benzerliğini sunar.[55] Kentin yakınındaki akrabalarının evlerinde tutulan ölüler, tıpkı Güneş'in sığırlarının duyulabilir bir *phōnē* (ses) şeklinde adalarını sıklıkla ziyaret etmeye devam ettiği

51 Hdt. 3.22.20.

52 A.g.e. 3.23.5-14.

53 Aesch. fr. 192 Nauck² = Strab. 1.2.27, 22-27.

54 Hdt. 3.24. 7-8.

55 A.g.e. 3.24.2-12, özellikle 8. satırda: *Kai ekhei panta phanera homoiōs autōi tōi nekuï.*

gibi, görülebilir bir görüntü biçiminde yaşayanlarla karışmaya devam eder. Çürük ve karanlıktan mümkün olduğunca uzak karasal yaratıklar olarak *Makrobioi* için, ölüm dünyası çürüme ve gölge ile nitelendirilemez. Ceset olarak bile, Etiyopyalılar kuru, yanmış ve parlak olana yakındır. Güneş'in sürüleri gibi onlar için de, yaşam ve ölüm arasındaki sınır daha belirsiz, sıradan fani yaratıklardan daha az netlikle çizilmiştir.

Son bir söz, hem Herodotos metninin hem de *Odysseia*'daki anlatının altında yatan bir beslenme kodunun varlığını teyit eder. Kambyses'in dinsiz *hubris*'iyle Etiyopyalıları karşı onları köleleştirmek için başlattığı askeri seferde, askerleri yasaklı Güneş ülkesine yaklaştıkça, açlığın etkisi altında kademeli olarak insanlık durumundan hayvanlık durumuna geriler.[56] Ve bu düşüşün her aşaması beslenme düzeninde bir değişiklik ile nitelenir. İlk olarak, Odysseus'un yoldaşları gibi, yemeklerini depolanmış "erzaklarından" (*sitia*) alırlar; daha sonra onlara eşlik eden (*hupozugia*) yük hayvanlarını yiyecek için keserler;[57] bunların hiçbiri kalmadığında, hayvanlar gibi ot yerler (*trophē ek gēs*);[58] sonunda, vahşi hayvanlar gibi birbirlerini yiyip bitirirler.[59]

Uygar yiyeceklerden böyle radikal bir şekilde kaçınarak, Odysseus'un mürettebatı gibi, onları ilahi dünyaya bağlayan son bağları keserler. Açlıklarını tatmin etmek için birbirlerini yemeleri, Güneş'in sığırlarını yemekten daha az korkunç, dinsizlik açısından daha az korkutucu olmayan bir eylemdir.[60] Her iki durumda da kişi insan olmaktan çıkar.

56 A.g.e. 3.25.15-25.
57 A.g.e. 3.25.16.
58 A.g.e. 3.25.20-21.
59 A.g.e. 3.25.23 ve 25 (*allēlophagein*).
60 A.g.e. 3.25.23: *deinon ergon ... ergasanto*.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

KENDİNİ PİŞİREN SIĞIR ETİ VE ARES'İN İÇECEKLERİ

François Hartog

İskitlerin hangi tanrıları vardır? Onlarla ilişkileri nelerdir? Veya başka bir ifadeyle, göçebeler tanrılarıyla nasıl iletişim kurarlar? İskitler Yunanlar için zımnen ve ısrarla şu soruyu gündeme getirirler: "Fakat nasıl bir göçebe olunabilir?"[1] Göçebe yaşam biçiminin ilahi alanda bir şekilde izler bırakmış ve bu yaşam biçiminin İskitlerin tanrılarıyla ilişkilerini bir şekilde etkilemiş olması gerektiği bir hipotez olarak öne sürülebilir. Örneğin, kurban: kanlı kurban kent için esastır. Hayvanın kesimin ve onun üzerine kurulmuş olan sofra arkadaşlığı yoluyla, kent kendisini bir et yiyenler toplumu olarak tanır. Eğer kurban hem desteklediği hem de ifade ettiği

1 Bu soru, Montesquieu'nün *Lettres persanes*'daki (1721) ünlü ifadesine nazireder: "Fakat kişi nasıl İranlı olabilir?" [Bu, İngilizce çevirmenin notudur. –ç.n.]

polis'in politik düzeniyle bağlantılıysa, gerçekten de bu "kent dininin kilit bir parçası"[2] ise, göçebeler arasında kurban ne olabilir? Bu açıdan bakıldığında, kurban pratikleri insan gruplarını araştırmanın, mesafeleri belirlemenin ve ötekiliği önermenin bir yolu haline gelir.

Fakat bu soruyu Herodotos'un İskitler arasındaki kurbanlara adadığı iki bölüme uygulamadan önce,[3] panteonlarına bakalım. "Yatıştırdıkları (*hilaskontai*) tanrılar yalnızca şunlardır: İlk olarak Hestia, sonra Zeus ve Yer (Yer'in Zeus'un karısı olduğunu düşünürler [*nomizontes*]), sonra Apollon, Aphrodite Ourania, Herakles ve Ares. Bu tanrı ve tanrıçalar tüm İskitler tarafından tanınır (*nenomikasi*); kraliyet İskitleri [*Scythes royaux*] olarak adlandırılanlar Poseidon'a da kurban sunar."[4] Bu panteon her şeyden önce yoksulluğuyla göze çarpar; sadece yedi isim içerir (kraliyet İskitleri için sekiz). Dahası, Mısırlılarınki dışında tüm barbar panteonlar az sayıda ilahi tanrı içerir.[5] Yunanlar tarafından hürmet edilen diğer tanrılara gelince, Herodotos İskitler'in onlardan tamamen habersiz olup olmadığını belirtmez. Her halükârda, İskitler onları "yatıştırmaz," yani onlara kurban sunmazlar.

Sadece Dionysos'un durumu açıktır: Skyles'in hikâyesi bize İskitlerin onu kesinlikle reddettiğini öğretir. Ayrıca, panteon tuhaf bir şekilde oluşturulmuştur. İskitler tarafından tasavvur edilen ilahi hiyerarşi, Yunan dünyasındaki en yaygın teogonilere (Homeros'un ve her şeyden önce Hesiodos'unki) pek karşılık gelmez. Genellikle Rhea ve Kronos'un kızı ve dolayısıyla Zeus'un kız kardeşi olarak kabul edilen Hestia, burada ilksel bir tanrıça konumundadır.[6] Başka yerlerde, Hestia'nın göçebeler arasındaki

2 Vernant 1974, 171; ayrıca krş. Durand.

3 Hdt. 4.61-62.

4 A.g.e. 4.59 (küçük değişikliklerle Legrand'ın Fransızca çevirisinden).

5 I. M. Linforth, "Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus," *University of California Publications in Classical Philology* 9 (1926): 6-7.

6 Hes. *Th.* 454.

tuhaf varlığını, merkezi konumunu kraliyet gücünün merkeziliğiyle ilişkilendirerek açıklamaya çalıştım.[7] Ama en şaşırtıcı kombinasyon, normalde aynı nesle ait olmayan Yer ve Zeus'un kidir: Kronos'un nesli, Kaos'tan doğan Yer ile Zeus arasında gelir. Bu ifadenin "sapkın" karakterinden tamamen haberdar olan tarihçi, dinleyicilerine hatanın kendisine ait olmadığını ve İskit "hatası"nın bir mantığı olduğunu söylemek için anlatısını yarıda keser: "Yer'in Zeus'un karısı olduğuna inanırlar." Böylelikle İskit önermesi belli bir tutarlılık kazanır; ve artık delice görülme tehlikesi taşımaz, sadece hatalı ve böylece İskit cehaletinin sonucu olarak açıklanabilir hale gelir.

Dolayısıyla, Panteonları yoksulluk ve karışıklık özellikleri taşır: Bir teogoni kuracak ve tanrıların figürlerini tasvir edecek bir Homeros ya da Hesiodos'ları yoktu.[8] Gerçekten de, Yunanların ataları olan Pelasgoslar, tıpkı Hestia'nın Zeus'un karısı Yer'den önce geldiğini düşünen İskitler gibi, hangi tanrıların hangisinden doğduğunu ya da hepsinin ilelebet var olup olmadığını ya da niteliklerinin ne olduğunu yakın zamana kadar (deyim yerindeyse, düne kadar[9]) bilmiyordu. Bununla birlikte, Mısırlılardan tanrıları öğrenmeden önce onların "isimlerini" (*ounomata*) bilmeyen Pelasgosların aksine, İskitler onları nasıl adlandıracaklarını biliyordu.[10]

İskitler tanrılarına kurban sunarak dua ediyordu, ancak bu kült ne heykel (*agalmata*) yapımı, ne sunak (*bōmous*) kullanımı ne de tapınak (*nēous*) inşasını içermiyordu.[11] Bu nedenle, özellikle tanrılara hitap etmek için hiçbir yer yoktu. Bu yokluk ne anlama gelebilir? Anlatıcı bunu belirtmez. Bununla birlikte, aynı üçlü-

7 F. Hartog, "La mort de l'autre: les funérailles des rois Scythes," *Actes du Colloque sur l'idéologie funéraire* (Ischia, 1977).

8 Hdt. 2.52.

9 Herodotos, Hesiodos ve Homeros'un kendisinden dört yüz yıl önce yaşadıklarına inanıyordu.

10 Hdt. 2.52.

11 A.g.e. 4.59.

nün (heykeller, tapınaklar ve sunaklar) *Tarih*'in başka bir yerinde ortaya çıkması belki de bir anahtar sunar. Perslerin de benzer şekilde heykel, tapınak ve sunak inşa etme âdeti yoktu. Ancak, burada anlatıcı, Perslerin sadece bunu yapmamakla kalmayıp aynı zamanda bunun "aptallık" (*mōriē*) olduğuna inandıklarını eklemek için araya girer. "Bunun nedeni, bence," diye belirtir Herodotos, "Yunanlar gibi, tanrıların insan biçiminde olduğunu (*anthrōpophueas*) asla düşünmemiş olmalarıdır."[12] Ancak bu açıklama Yunanlar ve güneşe, aya, ateşe vs.ye kurban sunan Persler için geçerli olsa da, Hestia, Zeus, Apollon vs.yi uzlaştırmaya çalışan İskitler için geçerli değildir.

İskitler'in kuzeye doğru biraz uzağında tamamen ahşaptan yapılmış bir kentte yaşayan Boudinoi (Budinler) vardır. Duvarlar, evler ve aynı zamanda tapınaklar ahşaptan yapılmıştır, "çünkü burada Yunan tanrılarına adanmış (*Hellēnikōn theōn*), Yunan tarzında (*Hellēnikōs*) heykeller, sunaklar ve ahşap tapınaklar içeren kutsal alanlar vardır."[13] Başka bir deyişle, tapınaklar, heykeller ve sunaklar Yunanlığın belirtileridir ve Yunanlık için bir kriter olarak işlev görebilirler. Dahası, eğer Budinler onların kullanımına aşinaysa, bu bir tesadüf değildir, çünkü onlar bir zamanlar Yunandı. Böylece bu üç unsur ayırt edici özellikler olarak işlev görür. Belirli kült alanların olmaması gerçekten İskit kült pratiklerinin ötekiliğini göstermeye hizmet eder.

Aynı üçlü, ancak bu kez Mısırlı rahiplerin ağızlarında, tekrar ortaya çıkar; Heliopolis rahipleri Herodotos'a, on iki tanrıya isimlerini ilk verenlerin ve ilk olarak "tanrılara sunaklar, heykeller ve tapınaklar" tahsis edenlerin Mısırlılar olduğunu açıklar.[14] Bunlar Yunanlar tarafından devralınan Mısır icatlarıdır ve onlarla tanışmamış olmak bir şekilde daha eski bir çağda yaşamaktır. Bu

12 A.g.e. 1.131.

13 A.g.e. 4.108.

14 A.g.e. 2.4.

yüzden fark "ilkellik" olarak nitelendirilir. İskitler Yunanların Mısırlılardan öğrendiklerini bilmiyor gibi görünür. Kendisine kutsal alanlar inşa etme geleneği olan ve normalde bir *agalma* ile temsil edilen Ares istisnasıyla karşılaşırız.[15] Protagoras anlattığı mitte daha da ileri gider: Tapınaklar inşa etmemek ya da tanrıların tasvirlerini yapmamak sadece bu Mısır buluşundan "önce" bir zamanda yaşamak değil, insanlığın dışında yaşamaktır: "İnsan, ilahi paydan bir pay aldığı için, ilk başta tanrıları onurlandıran tek hayvan oldu ve tanrılara sunaklar ve heykeller yapmaya başladı."[16] Her kim tanrıları onurlandırmazsa, insana özgü bu ilahi *moira*'yı (pay) reddeder.

*

Sınırların bir halkı olan İskitler yine de kurban sunar: Mekânsal uzaklıkları, bunun karşılığında, onlar için tanrılara herhangi bir yakınlığı güvence altına almaz. Ne tanrıların sofra arkadaşları olan Homeros'un Etiyopyalıları gibi, ne de onlara her gün haşlanmış et veren Güneş Sofrası'na sahip Herodotos'un uzun ömürlü Etiyopyalıları gibilerdir.[17] Ne de Kikloplar gibi, Zeus veya diğer tanrıları umursamamaya ve kurban pratiklerinden habersiz olmaya izin veren bir doğaları vardır. İskitler sadece ölümlü ve et yiyicidir.

Anlatıcının ilk yorumu kurbanlarının tekdüzeliği ile ilgilidir: Tüm İskitler, (Ares hariç) tüm tanrılara aynı ritüeli kullanarak kurban sunarlar.[18] Aynı formül Mısır kurbanıyla ilgili olarak kullanılır: Tüm Mısırlılar kurban edilen hayvanların başlarıyla aynı şeyi yapar ve hepsi tanrılara aynı şarabı sunar; ancak kurbanlar arasındaki çeşitlilik, iç organların çıkarılmasında ve pişirme işleminde görüle-

15 A.g.e. 4.59.

16 Pl. *Prt.* 322a.

17 Hdt. 3.18.

18 A.g.e. 4.60. Casabona (61), Herodotos için, *erdō*'nun *poieō*'na eşdeğer olduğunu gösterir: "Herodotos'un *erdō*'yu kullanma şeklinde, dinî anlamda bile olsa, Antikler tarafından söz edilen sözcüksel Homerizmlerden birini göreceğiz."

bilir.[19] Herodotos, "en yüce (*daimona megistēn*) gördükleri tanrı"nın onuruna yaptıkları ritüel örneğini verir. Başka bir deyişle, ritüel başvurulan tanrıya göre değişir. İskitler için uygulamadaki bu tekdüzelik ne ima eder? Her tanrı ile ilgili talepler hakkında belli bir cehalet ve panteonlarındaki belirli bir farklılaşma eksikliği mi acaba?

İskitler ne tapınak ne de sunak inşa ettikleri için hiçbir kurban alanı belirlenmemiştir. Gerçekten de, görünüşe göre, topraklarındaki her yer eşdeğerdir.[20] Törene başlamak için kurban (nasıl olduğunu bilmediğimiz bir şekilde) getirilir. "Kurban ön ayakları bağlı olarak ayakta durur. Hayvanın arkasında duran kurbanı sunan kişi, ipin ucunu çeker ve onu yere yıkar. Kurban düştüğünde kurbanı sunduğu tanrıya dua eder. Daha sonra yaratığın boynuna bir ilmik geçirir, içine kısa bir çomak sokar ve çomağı döndürerek hayvanı boğar. Ne ateş yakar, ne kurbanı önceden kutsar, ne dökmelik sunu serper."[21]

Hayvanın kesiminin bu ilk aşamasında, anlatıcı, *oute* (ne) kelimesinin tekrarı ile belirtilen üç eksik unsuru açıkça işaret eder: ateşin, ilk mahsullerin ve dökmelik sunuların olmaması sosyo-politik kurbandan üç farkı ortaya koyar. Herodotos, diğer kurban pratiklerini tasvir ettiğinde, bu üç noktanın birlikte ya da ayrı olarak ortaya çıkması, bunların gerçekten de onun gözünde farklılık kriterleri olduğunu gösterir. Persler de "kurban sunmaya başlamadan önce ateş yakmaz."[22] Bu açıklama kurbanın öldürülmesinden önce sunakta yakılan ateşe atıf yapar. İskit ritüelinde bulunmayan dökmelik sunular muhtemelen ölümden önce gerçekleşen şarap sunularıdır.[23] Mısırlılar, örneğin, sadece sunak

19 Hdt. 2.39.

20 Persler de (1.132) tapınak ya da sunak inşa etmez; ancak, kurban sunmak için "arı bir yer" (*khōron katharon*) seçerler. Böylece mekânları farklı nitelikte bölgelere ayrılmıştır.

21 Hdt. 4.60.

22 A.g.e. 1.132.

23 Casabona'ya göre (249), Herodotos için *epispendō*, "bir şeyin üzerine dökmelik sunu serpmek" anlamına gelir ve "bir tören yerine bir eylemi ifade eder. Herodotos'un başka bir anlamda kullandığı *kataspendō*'ya eşdeğerdir."

inşa etmek ve ateş yakmakla kalmaz, aynı zamanda sunağın tam karşısında kurbanın üzerine şarap sunularını döker ... ve boğazını keserler."[24] Dahası ve hepsinden tuhafı, İskitler dökmelik sunuyu diğer tanrılar için göz ardı etseler de Ares'in onuruna kullanırlar: Öldürmeden önce kurbanın başına şarap dökerler, ama burada kurban bir insandır.[25] Anlatıcının yorumunda işaret edilen son ilgili ayrıntı *katarkhesthai*'ın (ilk mahsulleri sunmak) olmamasıdır. Legrand, "ilk mahsulleri adamaksızın" olarak yazar; dolayısıyla, Herodotos sanki *aparkhesthai* yazmış gibi çevirir. *Aparkhesthai*, *Tarih*'te birçok kez tam olarak ilk mahsuller anlamı ile görünür: İskitler et piştikten ve yemeğe başlamadan önce ilk mahsul olarak bir parça ayırır.[26] Libyalılar kurbanı kesmeden önce, kulağın bir parçasını ilk mahsul olarak keser.[27] *Katarkhesthai*, *aparkhesthai*'ın bir eşili değilse ne anlama gelir? Yukarıdaki örneğe ek olarak, Herodotos bu kelimeyi iki kez daha kullanır: Taurisliler mahkûmları kurban ederken, kafalarına vurmadan önce onları "kutsamakla" (*katarksamenoi*) başlarlar.[28] Aynı şekilde, Herakles, kurban edilmek üzere iken "kutsanmıştı": Herakles Mısır'a geldiğinde, ona taç takan Mısırlılar, onu daha sonra Zeus'a kurban etmek için bir geçit törenine (*pompē*) götürdü. Herakles o ana kadar sakindi. Ama sunağın yanına gelindiğinde, onlar takdisini yaparken (*katarkhonto*), zora başvurdu ve herkesi katletti."[29] Herakles bayramın kahramanı değil, kurban edimi olarak belirlenen kurban [*victime*] olduğundan artık şüphe duymadığı anda isyan eder. Taç takma ve geçit töreni belirsiz olabilirdi, ancak "kutsama" ile belirsizlik ortadan kalkar. Eğer kutsama Herakles'e gerçek durumunu

24 Hdt. 2.39.

25 A.g.e. 4.62.

26 A.g.e. 4.61; ayrıca krş. 3.24.

27 A.g.e. 4.188.

28 A.g.e. 4.103.

29 A.g.e. 2.45 (küçük değişikliklerle Legrand'ın Fransızca çevirisinden): Herodotos için bu Yunanlar tarafından anlatılan bir "saçmalık"tır.

gösterirse, hangi jestlerle belli edilmiştir? Nestor Athena'ya bir kurban sunduğunda, arınma suyu ve arpa *serperek* (*katērkheto*) başlar; sonra Pallas'a uzun bir dua eder; ve sonunda kurbanın kafasından birçok kıl çeker ve onları ateşe atar (*aparkhomenos*).[30] Böylece *katarkhesthai* "kutsamak," yani arınma suyu ve arpanın serpilmesi ve biraz ardından gelen *aparkhesthai*, yakılacak olan birkaç kılın çekilmesi anlamına gelir. O halde İskitler "kutsamadan" habersizdir ve bu cehaletin önemi büyüktür. Gerçekten de, kurban üzerine su serpme ve tahıl yağmuru hayvanın onayını almayı amaçlar; başını sağdan sola sallayarak hayvan kurbanı kabul eder. Bu şekilde, ritüel şiddeti ortadan kaldırır ve katılımcılar herhangi bir cinayet suçlamasından peşinen aklanır.[31] Böylece bir "kutsama"nın varlığı ya da yokluğu, "şiddet içermeyen" ve "şiddet içeren" bir kurban arasındaki tüm ayrımı işaret eder: İskit kurbanı şiddet içeren bir kurbandır.

"Kutsama"nın olmaması başka bir şey anlamına daha gelir ve İskitlerin farklılığını başka bir düzeyde tekrarlar: Çiftçilik yapmazlar. Ancak, Jean-Pierre Vernant'nın yazdığı gibi, "kurban pratiği, kurbanlık hayvanlar ve ekili bitkiler arasındaki bu karşılıklı bağımlılığı, arpa ve şarabı, kesim ve ritüel olarak kesilen hayvanın yakılması usulleriyle ilişkilendirerek vurgular."[32] O halde bu eksiklik aynı zamanda İskitlerin göçebe yaşamının da işaretidir. Ne ekip ne biçen bu insanlar arpaya nasıl sahip olabilir?

Kurbanda Yunanlar yetiştirilen bitkileri ve evcil hayvanları ilişkilendirir. İskitler yetiştirilen bitkiler hakkında hiçbir bilgiye sahip değildir, ancak evcil hayvanları kurban ederler: Vahşi hayvanları kurban edecek kadar ileri gitmezler. Yetiştirilen bitkiler ve evcil hayvanlar çiftinden ikincisini tutarlar. Gerçekten de Herodotos açıktır: Öküz ve küçük hayvanların (*probata*) yanı sıra atları da kur-

30 *Od.* 3.445.

31 Durand 1977, 51-59.

32 Vernant 1974, 191; bkz. yukarıda, s. 65-69.

ban ederler. Bu üçüncü hayvanın varlığı, İskitlerin pratiklerini bir kez daha genellikle at kurban etmeyen veya her halükârda beslenme amaçlı kanlı kurbanda bunu asla yapmayan Yunanların pratiğinden farklı kılar. İskitler için öte yandan, öküz, daha küçük hayvanlar ve atlar eşdeğer görünür ve birbirlerinin yerine kullanılabilir.[33] İskitler dışında, *Tarih*'te at kurban eden tek halk Massagetlerdir. Atları güneşe kurban ederler.[34] Pausanias aynı uygulamayı kısrakları kestiklerini ve yediklerini söylediği Sarmatlara atfeder.[35] Atları kurban etmek bir şeydir, ancak etlerini yemek bir sapmadır.

Hayvan, rızası istenmeden, sürpriz bir şekilde kesilir. Ön ayakları bağlı kurban ayaktadır ve kurbanı sunan kişi onun arkasında görünmez olarak durur. "İpin ucunu çeker ve onu yere yıkar. Kurban düştüğünde, kurbanı sunduğu tanrıya dua eder. Daha sonra yaratığın boynuna bir ilmik geçirir, içine kısa bir çomak sokar ve çomağı döndürerek hayvanı boğar. Ne ateş yakar, ne kurbanı önceden kutsar, ne dökmelik sunu serper."[36] Böylece, hayvanın boynunu kırmak için kullanılan *pelekus* (balta)[37] ve hayvanın boğazını kesmek için kullanılan *makhaira* (bıçak) yerine, İskitler bir parça tahta ve ilmik yaptıkları bir ip, bir kement (*brokhos*) kullanır. Zira (ki bu kurbandaki en büyük skandaldır) hayvanın boğazı kesilmez ve kanı akmaz; hayvan boğulur. Yunan besinsel kurbanı kanlıdır; İskit kurbanı etin tüketimiyle sona erdiğinden aslında besinsel tiptedir, ancak kanlı değildir.

33 P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen* (Leipzig-Berlin, 1910), 155 vdd.

34 Hdt. 1.216. Strabon bu bilgiyi tekrarlar (11.3.6). Dahası, tamamen istisnai bir şekilde, Persler bir zamanlar at kurban ediyordu; rahipler elverişli alametler elde etmek için Strymon'un sularında beyaz atları kesiyordu (7.213).

35 Paus. 1.21.6.

36 Hdt. 4.60.

37 *Pelekus*'un yokluğu ekili toprakların eksikliği ile bağlantılı olabilir. Durand 1977 (49 ve n. 5) baltanın belki de arazi açmak için bir araç olarak görüldüğünü belirtir.

Bu sapkın öldürme şekli ne anlama gelir? Boğma sadece Yunanlar arasında sık bir kurban usulü değil, yaygın bir idam şekli bile değildir. Nitekim zaman zaman Mısırlılar,[38] Babilliler[39] ve Battiadai'dan (Battosoğulları) biri[40] tarafından uygulanır: Başka bir deyişle, Yunan olmayanlar tarafından özel durumlarda ve bir "tiran" tarafından. Kserkses ordusunun kataloğunda Herodotos, savaşta demir veya tunç silahlar yerine kement kullanan Sagartlardan bahseder. Bununla birlikte, insan veya hayvan avlarını boğmaz, daha sonra bir hançerle öldürmek üzere hareketsiz hale getirirler. Ancak, bu insanların göçebe olduğu belirtilir (ki bu önemsiz değildir).[41] Diğer metinlerde boğma ve asma en kötü ölümü temsil eder; bu Odysseus'un sadakatsiz hizmetçilerine verilen cezadır; Telemakhos onlara "onurlu" (*katharos*) olmayacak bir ölüm vaat eder. "Kadınların başları öyle dizilmişti sırayla, korkunç bir ölümle ölsünler diye sıkılmıştı ilmikle boyunları. Bir ara ayakları çırpınıverdi, ama uzun sürmedi bu."[42] Tragedyada, bu ölüm (*angkhonē*) en büyük korku ile yüklüdür. Oğlunu kurtarmak için ölmeye hazır Andromakhe, örneğin, şöyle haykırır: "Senin elindeyim: Beni kesebilir, öldürebilir, zincire vurabilir, boynumdan asabilirsin." Oidipus koro liderine "asılmayı [ya da boğulmayı?[43]] gerektirenden daha kötü suçlar" işlediğini söyler.[44]

38 Hdt. 2.169. Mısırlılara karşı isyan eden Apries yenildikten sonra onlar tarafından boğulur.

39 A.g.e. 3.150. İsyan ettiklerinde Babilliler kadınları boğar.

40 A.g.e. 4.160. Arkelilas erkek kardeşi tarafından boğulur.

41 A.g.e. 7.85.

42 *Od.* 22.471-73. Bu ölüm, burnu, kulakları, (köpeklere verilen) cinsel organı, elleri ve ayakları kesilen Melanthios'a verilen ölümün dişil eşdeğeri gibi görünür (474-77). [Küçük değişikliklerle Azra Erhat ve A. Kadir çevirisi. –ç.n.]

43 Soph. *OR* 1374. Muhtemelen asma ve kan ya da kan korkusu arasında bir ilişki vardır; böylece *Supp.* 788'de: "Menfur bir kocanın bedenime el sürmesindense, asılarak ölümü bir ilmikte bulmak isterdim."

44 Eur. *Andr.* 412.

Öyleyse boğma, özellikle "şiddet içeren" bir ölüm şekli gibi görünüyor.

İskitler sadece kurban şiddetinden kaçınmamakla kalmaz, kurbanı bu şekilde öldürerek bunu daha da vurgularlar. Peki kanın yokluğu? Bu yokluğa kesin bir anlam atfetmek mümkün müdür?[45] Muhtemelen değil. Herodotos'un bahsettiği Yunan olmayan diğer kurban pratiklerine bakarsak, Mısırlıların bir ateş yaktıktan ve dökmelik sunuları döktükten sonra kurbanlarını "kestiği" (*sphazousi*); İskitlerin onları boğdukları, ancak ateş yakmadıkları veya herhangi bir dökmelik sunu dökmedikleri görülür.[46] Libyalılar "kurbanın boynunu döndürerek kırar" (*apostrephousi ton aukhena*)[47]—boyun omurlarını ezerek boğmak için mi acaba? Metin Libya kurbanının hazırlıklarıyla ilgili sessizdir: Dökmelik sunu var mı? Ateş yakılır mı? Herodotos, ilk mahsul olarak, hayvanın kulağından bir parça kesildiğini ve bunun omzun üzerinden atıldığını belirtir sadece:[48] Hayvanın kafasından birkaç kıl koparmak yerine, kulağın bir parçasını keserler ve normalde kıllarla yapıldığı gibi ateşe atmak yerine omzun üzerinden atarlar. Bu tür jestler ateş olmadığını ima ediyor gibi görünür. Fakat her şeyden önce, bu tür bir öldürme göçebe Libyalıların, yani İskitlerle aynı yaşam tarzına sahip bir halkın işidir. Ne yazık ki, bu kanıt, boğma yoluyla kurban etmeyi göçebe bir yaşam biçimine bağlamamıza ve böylelikle bu kan yokluğunun anlamını sağlamamıza izin vermeyecek kadar zayıftır. Anlatıda kurban geleneklerinden bahsedilen son halk olan Perslere gelince, kurbanın nasıl öldürüldüğü hakkında hiçbir şey söylenmez. Ancak, Perslerin ateş yakmadığı ve dökmelik sunu serpmedikleri açıkça belirtilir.[49]

45 Kanı akmamış bir öküzün eti yemek için uygun olmaz.

46 Hdt. 2.39.

47 A.g.e. 4.188.

48 A.g.e.; *ōmon* (omuz) bir tahmindir; elyazmalarında *domon* (ev) geçer.

49 A.g.e. 1.132: sunak, ateş, dökmelik sunu, flüt, şeritler ya da arpa yoktur; ancak, aralarında Daolar, Mardiler, Dropikler, Sagartlar gibi göçebe "kabileler" olsa bile (1.125), Persler göçebe olarak sunulmaz.

Öldürmeden sonra parçalara ayırma ve pişirme gelir: "Kurban boğulduktan ve derisi yüzüldükten sonra pişirmeye başlarlar"; "kurbanların derisi yüzüldükten sonra, eti kemiklerinden ayırır ve kemikleri tamamen sıyırırlar."[50] Hayvanın ölümünden hemen sonra, derisini yüzdükten sonra, birileri (kim olduklarını bilmiyoruz) hayvanı iki parçaya böler: Bir tarafta et (*krea*) ve diğer tarafta kemikler (*ostea*). Dolayısıyla, ilgili tek ayrım *ostea* ve *krea* arasındadır. Ayrıca, bu *ostea* yakıt olarak hizmet edecektir: Hayvanı pişirmek için kullanılacaklar. Bu ritüeldeki sapmalar açıktır. İlk olarak kurban, tanrıların payını hesaba katmaz: Her şeyden önce, *mēria*, yağla kaplanarak sunakta yakılan uyluk kemikleri.[51] Ancak, ayrıca, kemikler tanrılar için sunakta yakılmak yerine, kurbanın altında yakıt olarak yakılır. Bu bir skandaldır ve anlatıcının bunu açıklamaya yönelik (oldukça Toynbeeci bir ruhla) akılcılaştırması bu skandalı dolaylı olarak teyit eder: İskit ülkesi ahşap açısından fakirdir, dolayısıyla İskitler kurban edilen hayvanların kemiklerini kullanmayı "icat etmiştir" (*ekseurētai*). Yunanların gözünde davranışlarının skandalı kabul edilebilir olmasa da, anlaşılabilir hale getirilir. Bunun bir akılcılaştırma olduğu gerçeği, İskit ülkesindeki odun miktarına ilişkin açıklamada belli olan tereddütlerde görülebilir. Toprak bir bütün olarak ağaçtan yoksunsa, yine de tamamen ormanlarla kaplı bir bölge olan Hylaia vardır.[52] Ares tapınakları tamamen ahşaptır ve üç stadyum uzunluğunda ve üç stadyum genişliğinde kareler şeklindedir.[53] Son olarak, sahte kâhinleri cezalandırmak için onları ahşapla dolu olan ve ateşe verilen bir arabaya yerleştirilirler.[54]

Mēria ile birlikte, hayvanın sadece *ostea* ve *krea*'ya bölünmesiyle ima edilen ikinci bir şey daha eksiktir: *splankhna* veya iç organlar.

50 A.g.e. 4.60, 61.
51 Rudhardt, 262.
52 Hdt. 4.76.
53 A.g.e. 4.62.
54 A.g.e. 4.69.

Oysa ki "iç organların tüketimi zorunlu olarak kurbanın ilk aşamasını oluşturur."[55] Sunaktaki *mēria* alevler içinde tüketilirken, iç organlar kızartılmak üzere şişlere geçirilir. Pylas'a gelen Telemakhos örneğini hatırlatan Detienne, kurbanda iki yiyici halkasının yer aldığını gösterir: İlki, "*splankhna* yiyenler," sınırlıdır; ikincisi, daha büyük ve daha gevşek olan, kurban yemeğine katılanları içerir; fakat aslında kurbana "azami katılımı" sağlayan *splankhna* tüketimidir. Bu zorunlu aşama İskit ritüelinden tamamen eksiktir: *Splankhna* yiyenler arasındaki bu güçlü sofra arkadaşlığı mevcut değildir ve kurbanı suna kişi yalnız bir birey olarak görünür.

Splankhna yoksa, ne şiş ne de kızarmış et vardır. Kurban modelinin eksiklikleriyle tanımlandığı ve tamamen fakir bir ritüelin uygulandığı anlaşılıyor. Nitekim normalde kaynatmadan önce gelen kızartma aşaması burada hiç yoktur; İskitler tarafından uygulanan tek pişirme şekli haşlamadır (*hepsēsis*).[56] "Etleri, varsa, ülkenin kazanlarına koyarlar. Bu kazanlar, tıpkı Lesbos'un

55 Arist. *Part. an.* 661b1 vdd. ve 673b1 vdd.: *splankhna* hayvanın "yaşamsal" parçalarıdır ve karaciğer, akciğerler, dalak, böbrekler ve kalbi içerir. Krş. Detienne 1977, 177-78 ve yukarıda, s. 155-166.

56 Detienne 1977, 173 vdd. Haşlanmış ve kızartılmış besinlerin kültürel temsili sorusuyla karşılaşırız. Detienne (1977, 182) şöyle der: "Tıpkı pişmiş besinin insanı yemeğini çiğ yiyen hayvandan ayırdığı gibi, haşlanmış besin gerçek anlamda uygar insanı kızartmaya mahkûm kaba insandan ayırır." Böylece İskitlerin haşlama yerine kızartma kullanmasını bekleriz, ancak durum böyle değildir: Kızartmadan (görünüşe göre) habersizdirler ve sadece haşlamayı bilirler. Keza, Persler, kurban sundukları zaman eti haşlarlar (Hdt. 1.132); ama doğum günü yemekleri için kızartma kullanırlar. Etiyopyalılar arasında, Güneş Sofrası'na haşlanmış etler konur (Hdt. 3.18). Libya kurbanı için hiçbir ayrıntı verilmez; Mısır kurbanına gelince, açıkça bir şey söylenmez, ancak başka bir yerde (Hdt. 77) Mısırlıların kızartma ve haşlayarak pişirmeye aşina oldukları görünür. Otlarla beslenen (*poiepha geoust*) ve yedikleri bir tahıl kabuğuyla kaynatan Hintlilerden bile söz edebiliriz (Hdt. 3.100): ya çiğ ya da haşlanmış yiyecekler yerler. Yaşlı insanları kurban ettiklerinde, Massagetler etlerini *probata* (küçükbaş) etleri ile karıştırır ve hepsini birlikte haşlar (Hdt. 1.216); içecekleri süttür.

kraterlerine benzer, ancak onlardan çok daha büyüktür. Etleri içine koyar ve onları kurbanın kemiklerini altlarında yakarak pişirirler."[57] Burada nihayet gerçek bir kurban aracı ilk defa karşımıza çıkar: Her ne kadar daha büyük bir kratere benzese bile, etin içinde yavaş yavaş kaynadığı kazan. Ama bir kez daha ayağımızın altındaki zemin hemen kayar: Nitekim "kazanları yoksa, tüm eti kurbanın midesine koyarlar, su eklerler ve altında kemikleri yakarlar. Bu kemikler oldukça iyi yanar. Mide (*gastēr*) kemikler çıkarıldıktan sonra eti kolayca tutar; böylece bir öküz kendini (*heauton*) pişirir ve diğer kurbanlar da aynı şekilde."[58] Menandros'un *Dyskolos*'unda bir koyun kurban etmek üzere olan bir karakter, kazanı unuttuğunu fark ettiğinde, boşuna bir tane tedarik etmeye çalıştıktan sonra, tüm eti kızartmaya karar verir.[59] Ancak aynı yoklukla karşı karşıya kalan ve kızartma etini bilmeyen İskitler hayvanın midesini *lebēs* (kazan) olarak kullanırlar. *Gastēr*'in bir tencere olarak kullanılması açıkça oldukça şaşırtıcıdır. Şüphesiz, Prometheus eti ve bol yağlı iç organları öküzün midesi ile kaplar,[60] ancak bu aslında en iyi payı yenilmez pay olarak sunmak için bir hiledir. Burada bir kap olarak işlev görse bile, *gastēr* kesinlikle *lebēs*'in yerini tutmaz. İskit uygulamasını sunmak için tarihçi, yukarıda kullanılanla aynı tipte bir akılcılaştırmaya başvurur: Odunları olmadığı için kemik yakarlar; kazanları olmadığı için hayvanın midesini kullanırlar. Fakat neden kazanları yoktur, eğer böyle bir şeyleri varsa ve bu kurbansal bir araçsa? Dolayısıyla bu

57 Hdt. 4.61.

58 A.y.

59 Men. *Dys*. 456, 519.

60 Hes. *Th*. 538-39; krş. yukarıda Vernant, s.. Talipler (*Od*. 18.44-45) "yağ ve kanla dolu keçi midelerini (*gasteres*)" ateşe koyar: bir tür kan sosisi. Metrodoros (*FGrH* 43 F 3), aslen Aiolis kökenli olan Smyrna [İzmir] halkının, Boubrostis'e siyah bir boğa kurban ettiğini bildirir: Boğayı parçalara ayrıldıktan sonra kendi derisinin içinde (*autodoron*) tamamen pişirirler: O halde bu farklı bir şeydir (holokost).

tür pişirmenin derin tuhaflığını sınırlamanın bir yolu var. Kazan kaybolduktan sonra, kendini pişiren bir öküzün şaşırtıcı imgesiyle baş başa kalırız: "Kendi kendine pişen" öküz.

Et piştikten sonra, kurbanın son aşaması, Herodotos'un hakkında hiçbir şey söylemediği yemek, başlayabilir: "Et piştikten sonra, kurbanı sunan kişi, ilk mahsuller olarak, et ve iç organların bir kısmını kenara ayırır."[61] Ziyafet hakkında hiçbir şey bilmeyiz. Et paylaşılır mı? Kim tarafından? Kimin arasında? Nasıl? Kentte "herkesin hayvanı tatması" esastır.[62] Burada ortak bir yemek olup olmadığı bile merak edilebilir. Nitekim, eğer Bouphonia anlatısının gösterdiği gibi, Yunanlar için kurban politik ise, o zaman *polis*'ten habersiz olan kurban yemeğini de bilemez ve özellikle de göçebeler. Dolayısıyla, burada sessizliğin bir eksikliği yansıttığına inanıyorum: Ne eşitlikçi paylaşım, ne sofra arkadaşlığı, ne de gerçek toplum. Kurbanı sunanın jesti bile sorunludur: Kişinin kendi önüne bir miktar yiyecek serpmesi gelenekseldir,[63] ancak ilk mahsullerin içeriği şaşırtıcıdır: et (*krea*) ve iç organlar (*splankhna*). Et pişmiştir, ama iç organlar? Normalde törenin bu aşamasına kadar, et yavaş yavaş kaynarken, "*splankhna* yiyenler" tarafından yenilmiş olması gerekirdi. Dahası, İskitlerin hayvanı kemikler ve et olmak üzere iki parçaya ayırdığı açıkça belirtilmişti. İç organlar hakkında hiçbir şey söylenmez: ne çıkarılmaları, ne pişirilmeleri, ne de tüketilmeleri hakkında. O zaman bu *splankhna*'lara et gibi muamele edildiğini, yani et gibi haşlandığını mı kabul etmeliyiz? Bu yine başka bir sapmadır. *Splankhna*'nın bu şekilde en sonunda ortaya çıkışı ritüel üzerindeki karışıklığa katkıda bulunur: Eğer

61 Hdt. 4.61.

62 Porph. *Peri eusebeias*, fr. 18. Herodotos'un bir ziyafetten (*dais*) bahsettiği tek vesile Mısır kurbanıyla ilgilidir; Libya kurbanı hakkında hiçbir şey söylenmez. Persler arasında, kurban sunan kişinin "eti eve götürdüğü ve uygun gördüğü şekilde kullandığı" belirtilir (Hdt. 1.132). (Hdt. 1.132).

63 İlginçtir ki, Rudhardt (220) bu İskit örneğini bunun normal bir Yunan pratiği olduğunu göstermek için kullanır.

gerçekten iç organların bir kısmı kutsanıyorsa, bu sadece kurban töreninin başında, kurbanın derisi yüzülmeden önce, organların çıkarılma zamanında gerçekleşebilir, yoksa en sonunda daha büyük yemeğin başladığı zaman değil. İskitler kurbanın *splankhna* aşaması ile *krea* aşaması arasında bir ayrım yapmazlar.

Toplamda, İskit ritüelinde birçok eksiklik göze çarpar. Hiçbir kurban alanı, hazırlık aşaması (ateş, ilk mahsuller veya dökmelik sunular) ve kan yoktur. Tanrıların payı (*mēria*) ya da *splankhna* aşaması hesaba katılmaz; ve ritüel sonunda etin paylaşımı veya ziyafetle sonuçlanmaz. Yunan kimliğinin ayrılmaz bir parçası olan vazgeçilmez kurban araçlarından yoksundur:[64] Bıçak, şişler ve (kullanılabilse de onsuz yapılabilir olan) kazan. Bu şiddet içeren bir kurbandır: Rızası sorulmayan hayvan ayrıca boğulur. Yunan besinsel kurban modelinin aksine, bu ritüel fakir ve karışık görünür. Genel olarak, ne tanrılar ve insanlar arasında aracılık ne de insanlar arasında iletişim sağlar. Bu eksikliklerin her birine kesin bir anlam atfetmek mümkün değildir, ancak en azından birlikte İskitlerin tarıma sahip olmadığını ve gerçekte bir toplum oluşturmadığını ima ederler. O halde, bu bölümler boyunca, Herodotos'un aslında sadece öküzün kurban edilmesinden söz ettiğini belirtmek daha da ilginçtir. Kuşkusuz İskitler daha küçük evcil hayvanları ve atları da kurban ediyordu, ancak Herodotos sadece öküzle ilgilenir. Bu hayvanın "seçimi" iki şeyi kanıtlar: (1) Sürekli mevcut olan referans noktası Yunanların sosyo-politik [*civique*] kurbanıdır; (2) İskitler'i öküz kurban eden olarak tasvir etmek, onları aynı zamanda Yunanlardan en uzak mesafeye koymaktır, zira onların en az kurban etmesi gereken hayvan tam da budur. Gerçekten de, öküz ve *polis* el ele gidiyorsa, o zaman kim *apolis* ise öküz kurban etmemelidir. Bu koşullar altında, İskitler'i

64 Hdt. 2.41: Başka kurban âdetleri olan Mısırlılar, "bir Yunan'ı ağızdan öpmek, bir Yunanın bıçağını, şişlerini, kazanını kullanmak ya da Yunan bıçağı ile kesilmişse, lekesiz bir öküz bile olsa, etini yemek" istemezdi.

öküz kurban ederken tasvir etmeyi seçmek, "kendini pişiren sığır eti" imgesiyle doruğa çıkan uygulamalarındaki sapmaları dinleyici için daha da net hâle getirmektir.

Dolayısıyla, bu kurban ritüeli böyledir. Sona erdiğinde, bir Yunan için hiç de kurban töreni sayılmayacak bir tören içermiş olur; fakat İskitlerin "savaşçı varlıklar" görüntüsü bağlamında görüldüğünde, bu fazlasıyla kurbanla ilgili görünebilir. Nitekim *Tarih*'te Med kralı Kyaksares'in hizmetindeki usta avcılar olarak giriş yaptıklarında, kralın bir hakareti karşısında, intikam olarak, ona himayelerindeki çocuklarından birini av eti kılığında, "av eti gibi hazırlanmış" olarak sunmaktan çekinmezler.[65] Buna karşın, Astyages, yine intikam amaçlı olarak, Harpagos'un oğlunu öldürdüğünde, bedene kurbanlık bir hayvan gibi muamele eder, onu parçalara ayırıp pişirir ve sonra çocuğun babasına servis eder.[66] Her ikisi de yamyam yemeğidir, fakat birinde (insan) kurban, diğerinde av eti yenilir. Sadece avı ve dolayısıyla vahşi hayvanları biliyor gibi görünen İskitler, kurban usullerinden habersizdir. Lukianos'a göre, İskitler kurbanlardan bihaber değilseler bile, her halükârda tümünü reddederler: Onları "değersiz" ya da "aşağılık" (*tapeinas*) davranışlar olarak görerek, "Artemis'e insan sunmayı" tercih eder ve "böylelikle onu memnun ettiklerini düşünürler."[67] İskitler şiddetli ve savaşçı bir halktır ve dolayısıyla insanları sunma veya kurban etme sürecinde tasvir edilirler. Herodotos için de, hayvan kurban etmenin dışında, insan kurbanları sundukları bir tanrı vardır: Bu, Lukianos'ta olduğu gibi, (panteonlarında bile görünmeyen) Artemis değil, Ares'tir. Savaş esirlerini gerçekten de Ares'e kurban ederler (*thuousi*).

Ares'in tekilliği, Herodotos'un İskit panteonunda kendisinden söz ettiği andan itibaren bellidir: Anlatıcı Ares dışındaki farklı

65 A.g.e. 1.73.

66 A.g.e. 1.119: Med kralı Astyages, "Harpagos'un oğlu gelir gelmez, boğazını kesti, parçalara ayırdı, etin bir kısmını kızarttı ve geri kalanını haşladı."

67 Lucian. *De sacr.* 13.

tanrıların isimlerini "İskit" dilindeki çevirisiyle verir. Ares'in İskit eşdeğeri yoksa, ismi "Yunanca" olmadığı için olabilir mi? *Ilias*'tan başlayarak tüm bir gelenek onu Trakya ile ilişkilendirir: Trakya'ya gider, oraya geri döner ya da oraya yerleşir.[68] Daha kuzeybatıda, babası olduğu söylenilen Amazonlar ile ilişkilendirilir.[69] *Tarih*'teki varlığı göze batmaz: Trakya'da ona tapılır ve hatta Dionysos ve Artemis'in önünde birinci sırada gelir.[70] Bunun dışında Mısır'da şerefine bayramların düzenlendiği Papremis kentinde sıkı bir şekilde yerleşiktir. Tören, kurbanlara ek olarak, Herodotos'un tahminine göre, "birçok katılımcının ölüyor olması gerektiği" tuhaf bir sopalı dövüş içerir.[71] Yunan dünyasında, tam tersine, sadece iki kehanette savaşı işaret etmek için ortaya çıkar: "Suriyeli savaş arabasına atlayan tez canlı Ares" ve "denizi kanla kızıla boyayan Ares."[72]

İskit ülkesinde iki şekilde onurlandırılır: Diğer tanrılar gibi, ona kurbanlık hayvanlar sunulur, ancak Herodotos, diğer tanrılarda olduğu gibi, bu kurbanların boğulup boğulmadığını belirtmez.[73] Sadece daha küçük evcil hayvanların ve atların ona kurban edildiğini biliriz: Dolayısıyla, öküz yoktur. Ancak tanrılar arasında yalnızca o başka bir hakka sahiptir ve özel bir yer işgal eder. "Krallıkları-

68 *Il.* 13.301; *Od.* 8.361; Soph. *Ant.* 970; *OR* 196.

69 Ap. Rhod. *Argon.* 2.989 vdd.: Amazonlar "sadece ölümcül ölçüsüzlüğü ve Ares'in işlerini severdi, zira Ares'in ve Ares'ten savaşçı kızları olan *nympha* Harmonia'nın soyundan geliyorlardı..."

70 Hdt. 5.7.

71 A.g.e. 2.63: Bir grup tapınağın girişini savunurken bir diğeri içeri girmeye çalışır. Ülke halkına göre, dövüşün kökeni şöyledir: Ares'in annesi bu yerde yaşıyordu; Ares başka bir yerde yetiştirilmişti. Ares yetişkin bir adam olduğunda, geri döner ve annesini ziyaret etmek ya da onunla birleşmek (*summeiksai*) ister. Hizmetçiler onun girmesini engellemek istemiş ve bu da dövüşe yol açmıştı. Ayrıca yine Mısır'da (2.83) ve Pisidyalılar arasında (7.76) bir Ares kehaneti vardı.

72 A.g.e. 7.140; 8.77.

73 A.g.e. 4.62: *thusias ... prosagousi probatōn kai hippōn*; krş. Casabona, 135.

nın her bölgesinde Ares'e bir tapınak inşa edilir: Eni ve boyu üç stadyum ve yüksekliği bundan biraz daha az olacak şekilde ince dallardan oluşan demetler yığılır. Bu yığının üzerine üç yanı dik ve ve sadece bir yanından çıkılan dörtgen bir platform yerleştirilir. Her yıl yüz elli araba dolusu yeni dal getirilip yığına eklenir, zira hava şartları yüzünden yığın sürekli alçalır. Her vilayette bu yığının tepesine demirden yapılmış eski bir kılıç (*akinakēs*) dikilir: İşte bu Ares'in tasviridir (*agalma*)."[74] Ares ile farklılaşmamış mekândan düzenli, geometrik ve yönetilen bir mekâna geçeriz. Diğer tanrılar için hiçbir kurban alanı olmamakla birlikte, Ares'in her "ilde" bir tapınağı vardır. Ares'in ihtişamlı bir şekilde kurulduğu bu *marae*, bir kez daha odun sorununu gündeme getirir.[75] Diğer tanrılar için hiç odun yoktur, bu yüzden kemikler yakıt olarak kullanılmalıdır; ancak Ares muazzam odun yığınlarından faydalanır. Osetlerin Batraz örneğinden esinlenen Dumézil'in, onda bir "zorba" görmesinin nedenlerinden biri de budur.[76]

Onunla aynı zamanda bir zamansallık da ortaya çıkar, yani zaman düzenlenir ve sayılır: "Her yıl" yaşadığı yerler onarılmalıdır ve "her yıl" ona kurbanlık hayvan sunulurken, diğer tanrılar için sunuların dönemselliğine dair hiçbir şey bilinmez. Dahası, Ares'in tapınağı ad aktarması (metonimi) yoluyla İskit mekânını temsil eder. İskit ülkesi bir kare oluşturur; kraliyet mezarı bir kare olarak kazılır; ve Ares'in tapınağı kare olarak inşa edilir.[77] Son olarak, tekilliğin son bir işareti olarak, somut bir tasvir (*agalma*) hakkı vardır; gerçekten de tapınağının terasında "eski demir bir kılıç" (*akinakēs*)[78] şeklinde bulunur. Bununla birlikte, bu *agalma*

74 Hdt. 4.62.

75 Üstelik odunla başka bir şey yapmaz, zira kurbanları yemek pişirmeyi gerektirmez. Polinezya tapınakları ile "benzetme" yoluyla *marae*'dirler.

76 G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour* (Paris, 1978), 31-32.

77 Hdt. 4.62, 71, 101.

78 A.g.e. 7.54'de *akinakēs* bir Pers kılıcı olarak tanımlanır. Dahası, demir ve İskit arasında bir bağlantı vardır. *Thebai'a Karşı Yediler*'deki koro, ikisini

sadece bir kılıçtır ve fazlası değildir; oysa ki normalde (özellikle *Tarih*'te) tanrıların *agalmata*'sı heykellerdir. Örneğin, aynı Ares'in Papremis'te bir heykel şeklinde bir *agalma*'sı vardır.[79] İlahi tasvirdeki bu fark yine İskitler ve diğerleri arasındaki başka bir farkı mı işaret eder? Dolayısıyla, bir tapınağın ve görsel tasvirin yokluğu belirli bir "ilkelliği" yansıtıyorsa, Yunanistan'da, Yunan tanrıları arasında, en ilkel tanrılardan biri olarak görülebilecek Ares'in İskit tanrıları arasında en az "ilkel" olan tanrı olduğu ortaya çıkar. Genellikle savaşın öfkesi ve kargaşasının yanı sıra çocukları Phobos (Korku) ve Deimos (Bozgun) ile ilişkilendirilen Ares, düzenli mekânın tanrısı olarak görünür. Sophokles'in tanrıların arasında "onur payı olmayan" (*apotimos en theois theos*)[80] olarak tasvir ettiği Ares, İskitlerden özel onurlar alır. Fakat son olarak, bir düzen kişiliği olan bu İskit Ares, ona anlam veren daha geniş bir bağlamın bir parçasıdır: Gerçekten de savaş meseleleriyle ve dolayısıyla kral figürü ile ilgilidir. Daha önce, bu göçebe dünyada, aksi takdirde boş olması gereken merkezi konumun kral figürü tarafından işgal edildiğini göstermeye çalışmıştım.[81]

Kurbanlık hayvanlara ek olarak, tüm İskit tanrılarından yalnızca onun insan kurbanlarına hakkı vardır: "Canlı yakaladıkları tüm düşmanlardan, her yüz kişiden birini kurban ederler (*thu-*

birçok kez ilişkilendirir: "Zarları sallayan kişi, yabancı Khalybos, İskit göçmen, mirasların haşin paylaştırıcısı, zalim kalpli Demir..." (726-30); "Zalimdi [Eteokles ve Polynikes arasında] ortaya çıkan ihtilafın yargıcı, Karadeniz'den gelen yabancı, alevden keskinleşerek çıkan Demir; Zalimdi miraslarının haşin paylaştırıcısı, bugün babalarının lanetinin gerçekleşmesini sağlayan Ares" (942-46). Dolayısıyla, İskit ülkesi, demir ve Ares ilişkilidir; bu durumda İskitlerin "savaşçı varlıklar" olarak görülebileceğini ve bir kılıcın Ares'in *agalma*'sı olarak işlev görmesini daha da iyi anlıyoruz.

79 Hdt. 2.63.

80 Soph. *OR* 215.

81 İskit kurbanları hakkındaki bu yorumlar İskitler ve göçebenin Yunan hayal gücünde temsiline dair devam etmekte olan daha kapsamlı bir çalışmaya atıf yapmaktadır.

ousi), fakat hayvanları kurban ettikleri şekilde değil, farklı bir şekilde."[82] İskitlerin yanı sıra, *Tarih*'te mahkûmları kurban eden halklar sadece Taurisliler ve Apsinth Traklarıdır. Taurisliler kazazede denizcileri ve denizde esir aldıkları Yunanları İphigenia'ya kurban eder.[83] Traklar Pleistoros'a (*theos epikhōrios* [yerel tanrı]), diğerlerinin yanı sıra, Pers Oiobazos'u kurban olarak sunar.[84] Dolayısıyla nadir ve kesinlikle Yunan olmayan bir uygulamadır. *Tarih*'in dışında, Ducrey bu eylemin tanık olunmuş olsa bile nadir olduğu sonucuna varır.[85]

Diğer tanrılara kurban tüm dökmelik sunulardan muaftır; Ares'e sunulan kurbanın kafasında bir şarap sunusu bulunur. Diğer ritüel tuhaf bir kan yokluğu ile tasvir edilirken, bu, kurbanın boğazının kesilmesini (*aposphazein*)[86] içerir. "Bir kabın üzerinde kesilirler. Sonra kap odun yığınının üstüne taşınır ve kan kılıç üzerine dökülür (*katakheousi*)." Bir yanda kan ve dökmelik sunu yokken, diğer yanda kan ve dökmelik sunu vardır: Dökmelik sunu serpme ve kan dökme jestleri el ele gidiyor gibi görünür. Ares bu kanı "içerken," kurbanların bedenleri başka bir aşağılamaya maruz kalır: sakatlama. Sağ omuzlar ve kollar kesilir ve sonra havaya atılır. "Geri kalan kurbanları da hallettiklerinde (*aperksantes*) hemen ayrılırlar. Kol düştüğü yerde yatar, beden de onun yanı başında."[87] Böyle bir *maskhalismos*'un ardından, işkence gören bu bedenler son bir hakarete maruz kalır: cenazeleri yapılmaz. Orada,

82 Hdt. 4.62.

83 A.g.e. 4.103.

84 A.g.e. 9.119.

85 P. Ducrey, *Le Traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique* (Paris, 1968), 204-205: ölü bir kişinin (Patrokles, Akhilleus, Philopoimen) onuruna veya bir savaştan önce (Themistokles tarafından sunakta boğazı kesildiği söylenilen üç Pers) bir kurban sunulur.

86 Casabona (167) *aposphazein*'in kurbanla ilgili sadece iki kullanımının olduğunu belirtir: buradaki Ar. *Thesm.* 750'den; fakat krş. yukarıda, böl. 6, n. 30.

87 Hdt. 4.62. *Aperksantes*'in anlamına dair, bkz. Casabona (65): Casabona'ya göre, *aperdō*, *apergazomai*'ın bir eşdeğeridir.

paramparça, gömülmemiş ve dolayısıyla, bir Yunanın gözünde, bir ölü statüsüne gerçekten ulaşma gücü olmadan çürürler.[88] İskitlerin savaşçı varlıklar imajına uyan kurban işte böyledir. Aynı şekilde, tıpkı bir İskit savaşçısının ilk öldürdüğü düşmanın kanını içmesi ve daha sonra her yıl vilayet yöneticisinin hesap ettiği *aristea*'sının (yiğitlik) aritmetiğine göre şarap içmesi gibi, Ares her vilayette mahkûmların kanını "içer."

Ares bir düzen figürü mü, yoksa düzensizlik figürü müdür? Aslında, Ares eğer İskit mekânında merkezi bir yer işgal edebiliyorsa, bunun nedeni Yunanistan'da marjinal olmasıdır. Böylece, Atina gençleri bir yemin ettiğinde, (diğer güçlerin yanı sıra) Ares'i anarlar; genç Spartalılar Platanistas'a dövüşmeye gittiklerinde, gece Ares Enyalios'a bir köpek kurban ederler. Ares Amazonların babasıdır; ve savaş normalde kadınlara yasak olsa da Lukianos ona "kadınların tanrısı" (*theos gunaikōn*) der. Tegea'da yalnız kadınlar, *gunaikothoinas* olarak adlandırılan bir Ares'e, bir şölen Ares'ine kurban sunarlar. Yine Sparta'da, Atinalı Apollodoros'a göre, ona bir insan kurban edilir. Aynı marjinallik kişisel davranışında da bulunur: Zina onu korkutmaz, belki ensest bile.[89] Marjinal: Sophokles'in ona *timē*'siz tanrı, "onur payı olmayan tanrı" dediği zaman kastettiği tam olarak budur.

88 J.-P. Vernant, "La-belle mort et le cadavre outragé," *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, ed. G. Gnoli ve J.-P. Vernant (Cambridge ve Paris, 1982), 45-76.

89 Krş. n. 71: eğer *summeiksai*'ın kişinin annesiyle yatması anlamına gelebileceği kabul edilirse.

DOKUZUNCU BÖLÜM

MODERN YUNANİSTAN'DA KUTSANMIŞ KURBAN: AZİZLERİN "KOURBÁNİA"SI

Stella Georgourdi

ORTODOKSLUKTA KURBAN?

Helenist modern Yunanistan'da gezintiye çıkar. Bu yeni bir şey değildir, ama bu sefer dolambaçlı ve şaşırtıcı bir yol izler. Beklenti, günümüzün veya dünün manzarasında, antik pratiklerin mucizevi bir şekilde korunmuş olduğu ve bugüne kadar karanlıkta kalmış bir köşeyi aydınlatacak bir şey bulmak değildir. Helenist kendi isteğiyle gitmez, halkbilimci tarafından götürülür. Tuhaflık büyük ölçüde bugünün tarafındadır. Köylü kurbancılar, aziz için etin haşlandığı kazanların çevresindeki köy bayramları ve bir köy rahibinin hepsini kutsaması: Bu gerçekten antik kurbanın tüm alet edevatıyla açıklayabileceği bir şeydir. Yunan bilincinde, bazı ritüel ayrıntıları seçen ve köylü kurban pratiğinin anlamını antik zamanlardan kalmaları açısından açıklayan bir tür egzotizm var gibi görünür. Ortodokslukta canlı olan antik çağ: Beklenti, korku ve hayranlık karışımını çağrıştırır.

Buna karşın, bugünün köy toplumlarının kurbanlarını antik pratiklerin modeliyle karşılaştırarak, aşağıdaki sayfalar birçok önemli noktayı açığa çıkarmakta ve bu kitabın güzergahındaki son durağı sunmaktadır. Evet, bugünün Yunan köylüleri arasında kurban pratiği gerçekten vardır. Evet, bu törenlerin tutarlılığın-

dan bağımsız bir anlam çıkıyor gibi görünür: Bu, aynı zamanda akademik ilahiyatın akademik açıklamalarından aşağı kalmayan yüce bir anlamdır. Tek başına bu tutarlılık, bir kilisenin önündeki bir meydanda, ağaçların altındaki kazanlarda haşlanan etin etrafında neler olduğunu açıklamayı mümkün kılar. Bu pratiklerin oluşumunu ana hatlarıyla ortaya koymak için farklı bir yolun, bu örnekte Yahudi-Hıristiyan yolun, önerilmesi, bunların içeriden düzenlendikleri gerçeğini değiştirmez. Dolayısıyla, Hıristiyanlık, Ortodoksluğun merkezinde ortaya çıkan bir kurban yeri içerir ve bu yer daha fazla incelenmeyi hak eder. Böylece bir Helenistin gündeme getirdiği soru ile bitiriyoruz: Neden Ortodoks bölgelerde de başka yerlerde değil? Buna yanıt verebilecek kişi o değildir.

Jean-Louis Durand

Evcil bir hayvanın kamusal alanda öldürülmesi ve ardından, popüler Ortodoks ibadet çerçevesinde, etlerinin kurallara göre yenmesi, günümüzde modern Yunanistan'ın bazı köylerinde (eskiden olduğundan çok daha nadir olmasına rağmen) gerçekleşen tuhaf görünümlü bir törendir.[1] En başından beri, bu kültsel bütünü keşfetmek isteyen Helenist, belgelerimizdeki boşluklardan kaynaklanan büyük bir engelle karşılaşır. Bugün, birçok nedenden dolayı, ritüel bozulmuş, bir zamanlar merkezi ve anlamlı olan bazı unsurlardan yoksun kalmıştır. Yavaş yavaş bozulan ve ölmekte olan bir âdetle uğraştığımız an, belirli bir yorumu savunan argümanımızı ritüelin belirli bir yerindeki bir unsurun yokluğuna dayandırırsak hata riskini göze almış oluruz: Dolayısıyla, eski tanıklıklara başvurulmalıdır. Ancak, belgelerimizin toplandığı koşullar ümitlendirici değildir: Temelde Yunan halkbilimcilerinin raporlarına dayanırız.[2] Eksik,

1 Bu çalışmanın bir versiyonu ilk olarak Marcel Detienne'nin École Pratique des Hautes Études'ün Dinî Bilimler Bölümü'ndeki seminerinde ve Thomas More Merkezi tarafından düzenlenen "Kurban" kolokyumunda sunuldu (L'Arbresle, 23-30 Nisan 1978). Burada Jeannie Cartier ve Jean-Louis Durand'a teşekkürlerimi sunmak isterim. Dostane ve sürekli yardımları, destekleri ve önerileri olmadan bu sayfalar yazılamazdı.

2 Halkbilimcileri okuduğumuzda, kanlı kurban uygulamasının neredeyse sadece, 1914 ve 1922'deki tarihsel değişikliklerin dayattığı bu topraklardan zorunlu göçten önce, kuzeydoğu Trakya ve Küçük Asya nüfusu ile sınırlı olduğu izlenimi doğar: Mültecilerin Yunanistan'daki yeni evlerinde uygula-

doğrusal, tekrarlayıcı ve büyük ölçüde herhangi bir antropolojik ve tarihsel perspektiften yoksun olan bu tasvirler, bazı "ayrıntıları" temizler, şemalara ayırır ve dışarıda bırakır; ancak bunlar yine de anlamlı ve tutarlı olan ayrıntılardır (sözler, dualar, jestler, zaman ve yerle ilgili belirli ifadeler, kullanılan nesneler ve pişirme türleri). Kaçınılmaz olarak, "kalıntılar" teorisine uygun bir yoruma yol açarlar ve burada incelemeyi önerdiğimiz şey tam olarak budur. Bu ön engel göz önüne alındığında, yine de bu ritüelin genel hatlarını tanıyabilir, bazı özelliklerine bakabilir, işlevlerini değerlendirebilir ve son olarak bütünün bir yorumunu önerebiliriz.[3]

Belgelerime dayanarak ana hatlarıyla inşa edebileceğimiz model bazı şematikleştirmeden tamamen kaçmaz. Kamusal (ona hemen hemen her yerde sahip olduğu ve hem kurbana hem de eyleme atıfta bulunan popüler bir isim vermek gerekirse[4]) *kour-*

maya devam edecekleri bir âdettir. Gerçekte çok daha yaygındır, çünkü (kısaca bahsedilse bile) Makedonya ve Teselya'da, Epir ve Peloponnesos'ta ve adalarda (Euboia, Samos, Lesbos, Amorgos, Ikaria, Skyros, Girit, Paksoi vs.) bulunur. Halkbilimcilerin Trakya'ya yönelik tercihleri, âdetlerini ayrıntılı açıklamaları, bize göre, peşin hükümlü bir görüşü gizler: Trakya, eski Yunanistan kültlerinin "rezervuarı," "hafızası"nı korumuş mükemmel "çekirdeği" olarak görülür.

3 Elbette, bu kült pratiğinin "topografik yayılım haritasını" çizdiğimizi ya da kapsamını ve süresini tanımlamaya çalışan art zamanlı (diyakronik) ve tüketici bir çalışma yaptığımızı iddia etmiyoruz. Böyle bir araştırma her yıl Atina'daki Yunan Halkbilimi Araştırma Merkezi'ne konan çeşitli yayınlanmamış ve bir Helenist gibi bir yabancı için erişilmez olan raporları kullanabilen saha araştırmacılarının işi olacaktır! Yayımlanan yıllık raporlara ve halkbilimcilerin makalelerine ek olarak, amatörlerin kendi ülkelerinin âdetlerini tasvir eden katkılarda ve bölgesel tarih ve âdetlerle ilgili bazı kitaplarda çeşitli bilgiler bulunabilir. Ayrıca krş. halkbilimci G. A. Megas'ın kapsamlı çalışması *Greek Calendar Customs* (Atina, 1958).

4 Burada sadece halkbilimciler tarafından *demoteleis* (*demos*'tan [halk]) olarak nitelenen kamusal kurbanlardan bahsedeceğiz; nitekim, köy toplumu, ana karakter rolünü üstlenerek, birçok açıdan rol oynar. Bununla birlikte, özel şahıslar tarafından çeşitli vesilelerle sunulan özel kurbanların da var olduğunu belirtelim: bir kişinin veya bir hayvanın hasta olması durumunda, bir çocuğun sağlığı için, bir teşebbüsün gelişimi için, bir erkek çocuğun

báni,[5] köylülerin kendi ifadesiyle, "azize, tüm köy adına" sunulan evcil bir hayvanın kanlı kurbanıdır. "Azizlere": Kurban, (erkek veya kadın) bir aziz onuruna düzenlenen belirli Ortodoks dinî bayram günlerinde gerçekleşir: Aziz, resmî [*officielle*] dinlerde görünüşe göre küçük bir figürdür, ancak, birey ya da toplumun umutlarına ve korkularına kulak vermesi itibarıyla, köy için birincil önem taşıyan hayırsever bir koruyucu güçtür. Ancak, kurban bazen Kutsal Üçlü'ye, bazen de Ortodoks inancında insanlar ve Tanrı arasındaki mükemmel arabulucu olarak Bakire'ye yöneltilir. Tanrı'nın kendisi ya da Mesih "sakin bir bakışla ve neşeli bir yüzle bu kurbanı (*thusia*)" izlemelerini ve "hizmetkârın kurbanını kabul etmelerini"[6] dileyen dualar aracılığıyla kurban eylemine katılabilir. "Tüm köy adına": Kurban tüm köy toplumunu bir

doğumu için, bir hayvan kaybedildiğinde ya da bir ev inşa edildiğinde, bir evlilikte ya da ölümün kitlesel anmasından sonra vs. Ancak, göreceğimiz gibi, özel ve kamusal kurbanların ortak ve tamamlayıcı yönleri vardır ve aralarındaki sınır belirsizdir.

5 Bu, Yunanların Türkçe *kurban*'dan ödünç aldığı bir kelimedir (Kuran'dan bir pasaja göre, [*The Encyclopaedia of Islam*, cilt 2, s.v. *ḳurbān*, s. 1129]). Türkçesi de İbranice *qorban*'dan türetilmiştir: "Tanrı'nın huzuruna çıkıldığında ona sunulan armağanlar için genel bir terim...; ilk mahsuller ve parasal armağanlar da dahil olmak üzere kanlı ve kansız, gönüllü veya zorunlu tüm gerçek kurbanları içerir"(*Bible de Crampon*'un Levililer 1:2 için notu, s. 95, yeni baskı, 1960). Terim Septuaginta'da *dōṛon*, "armağan," olarak çevrilmiştir. Ayrıca krş. Markos İncili 7:11: *korban, ho esti dōron*. Uzun Türk işgali yeni-Yunan kanlı kurbanın kökenini değil, adını açıklayabilir, çünkü bu uygulama 1453'te Konstantinopolis'in düşmesinden birkaç yüzyıl önce kayıtlara geçmiştir. Türk (Müslüman) ritüeli için, krş. *Enyclopaedia of Islam*, a.y.; Skarlatos Byzantios, *Konstantinopolis* (Yunanca) (1852), 3: 577; *Thr*. 42 (1968): 161. 1922'den önce Türkler, Trakya ve Küçük Asya'nın bazı bölgelerinde, Yunan *kourbánia*'ya (özellikle Aziz Georgios [Aya Yorgi] bayramında) genellikle katılmaktaydı. (D. Petropoulos ve E. Andreadis, *Aksaray-Gelveri Bölgesinde Dinî Yaşam* [Yunanca] [Atina, 1971]); ayrıca bkz. aşağıda n. 56.

6 Krş. "bir aziz anısına (kurban edilen) kurban için bir dua" A. Dmitrievsky, *Euchologia*, (Kiev, 1901), 2: 113.

araya çağırır ve çoğu zaman onun pahasına ve her zaman onun adına ve yararına kutlanır.

*

Kurban evcil bir hayvandır ve kilisenin dışında, genellikle kilise ayini sırasında veya sonrasında veya bazı köylerde, bayramdan önceki günün akşamı, akşam duası öncesinde ya da sırasında kesilir. Kurban mekânı dışarıya açılır: Köy kilisesinin veya şapelinin veya genellikle köy toprağının sınırında, bir azizin ikonunu barındıracak kadar büyük olan ve şifa verici özellikler (*hagiasmata*) taşıyan "kutsal" suyu ile "mucizevi" bir pınarın hemen yanındaki küçük bir binanın önünde uzanan alan. Bazen basit bir şekilde bölünmüş ve neredeyse hep ağaçların gölgesi altında olan bu doğal ortam, insan ve toplum kullanımına bir hayli uygun hale getirilmiş olması itibarıyla, herhangi bir *panigiri*, yeni-Yunan köyünün herhangi bir dinî bayramı için tercih edilen yerdir.[7] Asırlık meşe, ceviz veya çınar ağaçlarının ritüel dekorda bir rolü vardır: Gövdeleri kurbanı kesmeden önce bağlamayı mümkün kılar; kökleri bazen hayvanın kanını alır; dalları, derisi yüzülürken hayvanı asmak için kullanılır; ve yeşillikleri erkeklerin yemekleri, oyunları ve dansları için gölgelik sağlar.

Bununla birlikte, öldürmenin çoğunlukla açık havada gerçekleşmesi, içerisi ve dışarısı arasında radikal bir kopuşa işaret etmez, zira kapalı alan, yani kilisenin içi, tartışmasız bir şekilde ritüelde tamamlayıcı bir rol oynar.[8] Kilise ayini ve kurban kesiminin zamanları çakışmakla veya birbirini takip etmekle kalmaz, bazen de kurban aziz ikonunun huzuruna çıkarılmak

7 Bu ortam ve geleneksel yeni-Yunan uygarlığı çerçevesinde mekânın birçok yönü hakkında, bkz. Alki Kyriakidou-Nestoros, *Folklor Çalışmaları* (Yunanca), (Atina, 1975), özellikle "Yer İşaretleri ya da Yunan manzarasının mantığı" başlıklı bölüm, 15-40.

8 Bazı tasvirler kurban kesimini kilisenin arkasına, doğuya veya (bazen kiliseden ayrı olan) çan kulesinin yanına koyar; krş. *Laogr.* 15 (1953): 160; *ELA* 13-14 (1960-61): 405.

üzere kiliseye götürülür; hatta bayram gününden önceki gece uyuması için içeride bir gece bırakılır;[9] ya da ölümünden önce papaz tarafından nartekste sunulan duayı "duyması" için eşikten geçirilir: Haşlanmış etin ilk tabağı, ortak yemekten önce, papazın kutsaması için yine buraya getirilir.[10]

Bayramın düzenlendiği koşullar, kuşkusuz takvim yılı boyunca eşit olmayan dağılımını açıklar: *Kourbania*'nın çoğu ve en önemlileri Nisan'dan Ekim'e kadar olan süreye yayılır. Açık havada, genellikle iki ila üç gün boyunca dua etmek, yemek, uyumak ve eğlenmek için bazen yüzlerce insanın bir araya geldiği ve bazılarının uzaklardan geldiği *panigiri* için tasarlanan bir mekânda kutlanan bir bayramdır: Böyle bir bayram bazı köylerde yılın en önemli olayıdır; toplum ve toplumun kilisesi için de bir prestij ve ekonomik avantaj kaynağıdır.[11] Böyle bir olay elverişli hava

9 Bir Trakya köyünde her yıl Aziz Georgios'a kurban edilen beyaz bir koyun, geceyi azizin ikonunun önünde geçirirdi, *Mes. Gram.* 1 (1931): 157.

10 G. Megas, "Sacrifice de taureaux et de béliers en Thrace du Nord-Est," *Laogr.* 3 (1911): 170. (Bu önemli makale bundan böyle "Sacrifice" olarak anılacaktır). S. Imellos, *ELA* içinde, 406. Hepsi Farassa (Kapadokya) Yunan köyünde olmak üzere aşırı vakalar bile görülmüştür: Her zaman küçükbaş bir hayvan olan kurban bazen köy şapellerinin içinde, sunağın önüne dikilmiş büyük bir kare veya yuvarlak taşın yanında kesilirdi. Ancak keyfi olarak genelleme yapmaya meylettiğimiz bu istisnai uygulama, muhtemelen bölgesel özellikler ile açıklanır ve özel ve ailesel karakteri nedeniyle konumuzun dışında yer alır. Bkz. D. Loukopoulos ve D. Petropoulos, *Farassa'nın Halk Dini* (Yunanca), Atina Fransız Enstitüsü kol. 34 (Atina, 1949). Bu köyde neredeyse herkes hayvan kurban ederdi. Tabii ki, birçok özel şahıs, genellikle aile reisleri, önemli bir dinî bayram için vaat edilen hayvanları getirip kurban ettiğinde, kurbanın özel karakteri azalmış gibi görünürdü. Yine de, bu durumda bile, her biri kendi hayvanını keser (Loukopoulos and Petropoulos, *Halk Dini*, 131), toplumun kendisinin bir rolü olmazdı. [Farassa bugünkü Kayseri'nin Yahyalı ilçesindeki Çamlıca mahallesidir. –ç.n.]

11 Bu faktör, bu uygulamayı bugün yeniden canlandırmaya katkıda bulunabilir. Selanik yakınlarındaki 1300 nüfuslu küçük bir köy olan Melissokhori

gerektirir ve kışın sadece zorlukla yapılabilir.[12] Bu nedenle, dinî bayram günü o mevsime düşerse, kurban bazen daha uygun bir zamana taşınır. Akindinoi azizleri Lesbos'taki Mistegna'da iki kez kutlanır: Bayram günleri (kurbanın olmadığı) 2 Kasım ve Paskalya'dan sonra, *kourbani*'lerinin kesildiği bir Pazar günü. Aynı adada, Aziz Kharalambos onuruna meşhur boğa kurbanı Mayıs ayında bir Pazar günü yapılırken, "Kilise azizin hatırasını kara kışta, 10 Şubat'ta," Taurus Dağı'nın yamacında, Azize Paraskevi köyünün dışında bulunan "şapeline gitmenin uygun olmadığı bir zamanda kutlar."[13]

*

Kurban alan azizlerin listesine baktığımızda, diğerlerinden daha fazla kurban sunulan gözde azizlerin olduğunu hemen görürüz. Ancak bunun için bir açıklama aradığımızda, tek bir yanıt olamayacağını fark ederiz. Bu yanıtı acaba "Azizlerin

belediye başkanı, 1976'da bize Azize Paraskevi'nin 26 Temmuz'daki *hagiasma*'sında kutlanan yerel *kourbania*'yı canlandırma çabalarından gururla söz etti. Bayram sırasında (ancak yerinde değil) on iki keçi ve koyun kesilmiş, katılımcı sayısının 5000 olduğu tahmin edilmiş ve *panigiri* 45.000 drahmi (yaklaşık 6000 Fransız Frangı) gelir getirmişti.

12 Trakya'daki "mucizevi" pınarlarda kurban dönemi genellikle 23 Nisan'da başlar (Aziz Georgios bayramı) ve 26 Ekim'de sona ererdi (Aziz Dimitrios); krş. E. Stamouli-Sarandi, "Trakya *Hagiasmata*'sı" (Yunanca), *Thr.* 18 (1943): 219-90). En sık olanları ilkbahar ve yaz aylarında gerçekleşen yıllık dinî bayramların genel önemine dair, bkz. Rennel Rodd, *The Customs and Lore of Modern Greece* (1892, yeni basım Chicago, 1968), 82 vdd. Kışın kurban tamamen yok değildir. Özellikle dikkat çekici olanı, 18 Ocak'taki Aziz Athanasios *kourbania*'sıdır; ancak çoğu zaman ortak yemek olmaz.

13 Krş. S. Paraskevaïdis, *Lesbos'ta Antik Yunan Yaşamından Kalıntılar* (Yunanca) (Mytilene, 1956), 37-38: Bu değişiklikleri bir Hıristiyan ve bir antik pagan kültünün "kaynaşması" ile açıklamaya yönelik dolambaçlı akıl yürütmeler ciddiye alınamaz. Ayrıca krş. Chr. Chatjiyannis, *Lesbos Adası'nda, Azize Paraskevi Boğa "Panigiri"* (Yunanca) (Mytilene, 1969), 7. Hava nedeniyle bayram tarihlerinin değişmesine dair, krş. K. Marinis, *Nea Hestia* 11 (1932): 586 ve *ArThTh* 25 (1960): 209.

Yaşamları"nda bulabilir ve hagiografinin kırsal veya tarımsal işlevler atfettiği azizlerin doğal olarak en çok evcil hayvan sunulan azizler olduğu, öte taraftan örneğin "askeri" azizlerin daha az tercih edildiği teorisini öne sürebilir miyiz? "*Synaksarion*'lar" (aziz yaşamlarının derlemeleri) hızlı bir incelemesi bu hipotezin kırılgan doğasını gösterir. Örneğin, şehit Aziz Modestos ve Aziz Mamas'ı düşünebiliriz: hayvan sürüleri dünyası ile yakın ilişkileri sadece yaşam hikâyeleriyle değil, isimlerini taşıyan dualarla açıkça görülen iki aziz. Çoban ve her şeyden önce sığırtmaç olan ilki, çeki öküzlerinin en büyük koruyucusuydu. Tanrı'nın ona verdiği güçler sayesinde, hayvanları iyileştirir, hatta onları yaşama döndürürdü. Bu nedenle 18 Aralık'ta gerçekleşen bayram günü, bir evcil hayvan koruyucusu olarak biyografisinde çok canlı bir şekilde vurgulanan işlevlerini açıkça gösterir. Bazı bölgelerdeki çiftçiler hayvanlarına papaz tarafından önceden kutsanmış buğday verdiklerinde, bu "öküz bayramı"na herhangi bir kurban eşlik etmez.[14] Aziz Mamas da, biyografilerinin ve ikonografinin açıkça gösterdiği gibi, büyük bir sürü koruyucusu ve (eğer olsaydı) pastördü [= çoban / Protestan din adamı]. Ayrıca göreceğimiz gibi, yeni-Yunan kurbanının kurucu mitiyle bağlantılıdır: Ancak onurlarına kurban sunulan azizler listesinde nadiren görülür.[15]

Aziz Georgios tamamlayıcı bir kanıt sağlar. Yunan dünyasının her yerinde, özellikle çobanlar ve hayvan yetiştiricilerinin sunduğu kurbanlık hayvanların en önemli müstefitlerinden biridir. Kuşkusuz hayvanları yaşama döndürürdü: Örneğin, Hıristiyanlığa geçmiş yoksul bir pagan çiftçiye ait bir öküz ve Kapadokyalı

14 Bkz. *Megas Synaksaristis*, "Aralık," ed. Loukakis, (Atina 1896), 437-45; G. Megas, *Yunan Bayramları*, 36.

15 Anna Maraba-Chatjinikolaou, *Aziz Mamas* (Yunanca), ed. Institut français d'Athenes, 57 (Atina, 1953), 30 vdd., 41 vdd. ve 86 vdd. Skyros'ta, çobanlar ona küçük koyunlar getirir, böylece "onun da sürüsü olur, şikayet etmez, kıskanmaz ve böylece onlarınkini korur" (Niki Perdika, *Skyros* [Yunanca] (Atina, 1940], 1: 140).

bir çiftçi olan Theopistos tarafından kurban edilen hayvanlar.[16] Ancak, bu mucizevi işler, onu evcil hayvanların koruyucusu olarak nitelendiren başarılardan çok, her şeyden önce bize askeri aziz, muzaffer süvari, ejderha katili ve esirlerin kurtarıcısı olarak sunulan bir figürün kariyerinde küçük ve önemsiz olaylar olarak görünür. Eğer bu asker, çobanların kurban sunduğu koruyucu bir güç haline gelmişse, bize öyle görünüyor ki, bayram tarihinden ziyade, biyografisindeki bazı küçük olaylar nedeniyledir: 23 Nisan kırsal yaşamın en önemli yarısının başladığı gündür. Bu, yaylacı çobanların dağ meraları için ayrıldığı gündür; ve, geleneksel olarak, hayvan yetiştiriciliği dünyasındaki bir dizi önemli faaliyet bu tarihe göre düzenlenir.[17]

Bazı azizlerin kurban konusunda aldığı tercihli muamele sorununa yaklaşmanın başka bir yolu daha vardır. *Kourbania*'dan beklenen faydalardan biri, iki belaya (doğal felaket ve hem insan hem de hayvanların hastalığı) karşı korumadır. Dualar ikinci noktaya dair şüphe

16 Migne, *Patrologia Graeca*, 115, 156 *b*. *Miracula S. Georgii*, ed. Aufhauser (Leipzig, 1913), 44 vdd. Öküzün dirilişi, paganların Hıristiyanlığa geçişi ile sonuçlanan daha genel bir mucizevi işler bağlamının bir parçasıdır. Bizim düşüncemize göre, Theopistos'un hikâyesi, yeni-Yunan kurbanında da bulunan oldukça yaygın bir tema etrafında döner: Hiçbir zaman vaat edilen hayvanın dışında başka bir hayvan kurban etmemelidir (bkz. s). Bu mucizelere dair, Fr. Cumont'un iki makalesini (*Revue de l'histoire des religions* 114 [1936]: 5-41 ve *Journal of Roman Studies* 27 [1937]: 63-71) karşılaştırın: Aziz Georgios'u Mitra ve Mazdekçilik ile ilişkilendiren bu makaleler bu nedenle burada incelenen soruların kapsamı dışındadır.

17 Bu konuda bkz. kendi makalemiz, "Quelques problèmes de la transhumance dans la Grèce ancienne," *Revue des études grecques* 87 (1974): 169. Karşıt bir görüş için bkz. G. Spyridakis, "Saint Georges dans la vie populaire," *L'Hellénisme contemporain*, 2. ser., 6 (1952): 140 vdd. Dahası, popüler gelenek, çoğu zaman, bazı faaliyetler bayram günü ile çakıştığından, hagiografinin hiç tanımadığı çeşitli işlevleri bir azize atfeder. Bu yine, "Ekici" veya "Sarhoş" lakaplı Aziz Georgios için geçerlidir, çünkü bazı bölgelerde onuruna düzenlenen başka bir bayram gününde (3 Kasım) tohum hazırlanır veya yeni şarap tadılır (Megas, *Yunan Bayramları*, 27-28; *Laogr*. 11 [1934-37]: 230 vdd.).

bırakmaz; *hugieia*, "sağlık" kelimesi bir nakarat gibi tekrarlar: "sağlık için kurban sunuyoruz," "sağlık için *kourbani* ediyoruz." Bir aziz için sunulan *kourbania* miktarı ile çeşitli nedenlerle, azizin iki alandan birinde tanınan gücü arasında belirli bir korelasyon olduğunu varsayabiliriz: doğal felaketleri önleme ve sağlık. Örneğin, Kutsal Kitap geleneğinde köklü bir yeri olan,[18] büyük bir üne sahip Aziz İlyas (Elias), yağmur getiren ve hava olaylarının düzenleyicisi olarak, Georgios ve Athanasios[19] ile birlikte, kurbanlık hayvan açısından en zengin üç azizden biridir. Bu kurbanlar, genellikle onun bayram gününde, 20 Temmuz'da, neredeyse her zaman dağ tepelerinde bulunan şapellerinin etrafında ona sunulur. Ancak bazen yağmur ihtiyacı o kadar acildir ki, *kourbani*'nin temel kurallarından biri olan takvimsel düzenlilik bozulur ve kurbanlar normal günün dışında sunulur. Böylece Kuzey Trakya'daki Yunan köylüleri, bayram günü dışında, kuraklığın tarlalarını tehdit ettiği günlerde Aziz İlyas için on ila on beş koyun keserdi.[20] Hastalığa gelince, *kourbania* alan tüm azizler onunla savaşma vasfına sahiptir,[21] ancak Azize Paraskevi *kourbania* ile onurlandırılan birkaç kadından biridir. Yakın zamanlara dek Yunanistan'ın farklı bölgelerinde aldığı özel ve kamusal kurbanların sayısı göz önüne alındığında, erkek rakiplerini kıskanmak için bir nedeni yoktur; ve statüsünü, hiç kuşkusuz, tüm hastalıkları ve özellikle de göz hastalıklarını iyileştirme yeteneğine sahip semavi bir "hekim" olarak büyük ününe borçludur.[22]

18 Aziz'i Helios veya Zeus'un Hıristiyan biçimi olarak düşünen halkbilimcilerin ortak görüşünün aksine, bkz. S. Georgoudi, "Sant'Elia in Grecia," *Studi e materiali di Storia delle Religioni* 39 (1968): 293-319.

19 Ancak, hagiografisine göre, Athanasios'un hayvanlarla bir ilişkisi yoktur.

20 Krş. Megas, *Yunan Bayramları*, 223.

21 Hastalıklar, şifalı azizler ve popüler tedaviye dair, bkz. D. Loukatos'un derlediği bibliyografya, *Yunan Folkloruna Giriş* (Yunanca) (Atina, 1977), 238-40.

22 Bu aziz kültüne dair, bkz. D. Oikonomidis, "Yunanlar ve Romenler Arasında Azize Paraskevi" (Yunanca), *ELA* 9-10 (1955-57) içinde, özellikle 88 vdd.

Alıcı-aziz ile cinsiyeti, yaşı ve türü itibarıyla kurbanlık hayvan arasında bir korelasyon kurmak mümkün müdür? Genellikle karışık ve kesin olmayan veriler bunu teyit etmemize izin vermez. Şüphesiz, bazı kurbanlar diğerlerinden daha prestijlidir: Güçlü bir boğa pahalıdır ve bir birey[23] veya toplum olsun, masrafını karşılayana onur verir. Ekonomik ya da başka sebeplerle, boğanın yerine başka bir kurban konmasının köy için ciddi felaketlere yol açma riski taşıdığını duyarız bazen.[24] Bu durumda bile, kurbanı alan aziz ile boğa arasında özel bir ilişki meselesi değildir, zira kaynaklarımız böyle bir bağlantıyı teyit etmez. Dolayısıyla, Dionysos, Bouphonia veya totemik kültlere atıf yapmak için hiçbir neden yoktur.[25] Bunun yerine, bir kurbanın yerine diğerini koymayı reddetmek, kaliteli bir hayvan sunma konusundaki sürekli özeni, ritüeldeki herhangi bir değişiklikle ilgili endişeyi ve bir tür sözleşmenin şartlarına uyma arzusunu yansıtır: Verilen vaadin tutulması gerekir. Ve *tama*, birçok durumda kurbanı ifade etmek için kullanılan isim, tam olarak "vaat edilen şey" anlamına gelir.

Görünen o ki kurbanın seçimini belirleyen kriterler bir yerden diğerine değişir. Kurban olarak buzağı kesilecekse, parlak tüyleri olan tombul bir buzağı seçilecektir; koyunsa, tamamen beyaz veya tamamen siyah[26] ve iyi besili olacaktır. Bazı bölgelerde erkekler

23 Bazen bağışçının adını taşıyan küçük bir bildiri kurbanın alnına asılır (Chatjiyannis, *Panigiri*, 11).

24 Megas, "Sacrifice," 155; bkz. aşağıda n. 119.

25 C. A Romaios'un, *Cultes populaires de la Thrace*, Fransızca çeviri, Institut français d'Athenes kol. (Atina, 1949), 50 vdd.da yaptığı gibi.

26 Krş. Stamouli-Sarandi, "Hagiasmata," 223; C. A Romaios, *Cultes populaires de la Thrace*, 52: Aziz Khristophoros'a kurban. Ama bu nadir bulgular renk sorununu çözmemize izin vermez, çünkü genel olarak renk önemli değildir: "Boğa herhangi bir renkte olabilir," demiştir Bana (kuzeydoğu Trakya) köylüleri (Megas, "Sacrifice," 170). Siyah renge gelince, "eski günlerde" (?) "siyah kuzular"ın kurban edildiği bu "khthonik tanrıları" aramak boşunadır (Megas, "Sacrifice"); belki popüler zihniyetin bazen kurbanlık bir hayvanın siyah giysisi ile güçlü bir koruyucu unsur olarak kanı arasında kurduğu kıyas düşünülebilir (bkz. s. 310).

dişilere tercih edilir. Olası ekonomik hususların ötesinde, dişi cinsiyetinin değerinin düşük olması hayvanlar alemine de uzanıyor gibi görünür. Erkekler kurban edilir, çünkü "dişi Şeytan'ın yaratığıdır"[27] denir bazen; kadın veya kız gibi, aile için bir felaket, evlilikle kurtulması gerekilen bir ölü yüktür; ve hatta bunun için bir çeyiz ödenmelidir. Başka yerlerde seçim cinsiyetle değil türle ilgilidir: Koyunlar, popüler açıklamaya göre, İsa'ya ihanet ettiği ve onu Yahudilere ele verdiği için lanetlenen keçilere tercih edilir.[28] Genç hayvanlar söz konusu olduğunda koyun tercihi daha az belirgindir. Çobanlar, kuzuları ve keçi yavrularını Aziz Georgios'a kurban eder, ancak gözde kurban kuzu olarak kalır ve bazen önceden kutsanır; bu, "Aziz Georgios'a ait" *hagiōrgitēs* kuzusudur.[29] Belli ki bayrama katılanların sayısı, türü olmasa bile, en azından kurban sayısını belirler: Euboia'daki (Eğriboz) Kyme'de Meryem Ana *kourbani*'si beş yüz kadar insanı toplardı ve onları beslemek için on ila on beş iyi besili sığıra ihtiyaç vardı.[30]

27 Bkz. Loukopoulos ve Petropoulos, *Halk Dini*, 44. Ancak cinsiyet seçimi çok sıradan sebeplere de bağlanabilir: Melissokhori'de Azize Paraskevi'nin 26 Temmuz'taki *kourbani* için, dişi koyun tercih edilir, zira üreme mevsiminin bu ilk döneminde (Temmuz-Ağustos) erkek koyunlar kötü kokar.

28 *Thr.* 18 (1943): 249, n. 2. Farklı versiyonlarında (Mesih'in yaratığı) koyun ve (Şeytan'ın yaratığı) keçi arasındaki fiziksel ve ahlâki farklılıkları açıklamaya çalışan bu yaygın geleneğe dair, bkz. N. Politis, *Gelenekler* (Yunanca), cilt 1, no. 191 (Atina, 1904; yeni basım 1965), 107; ve D. Loukopoulos, *Kırsal Rumeli* (Yunanca) (Atina, 1930), 217-19. Dahası, Şeytan'ın sürüsü yaban keçilerinden oluşur (I. Sanders, *Rainbow in the Rock: The People of Rural Greece* [Cambridge, Ma., 1962], 17). Mesih tarafından evcilleştirilen şeytani hayvanlar olarak keçiler ve onların kadınlarla ve Şeytan'ın diğer yaratıklarıyla olan yakınlıklarına dair, bkz. J. K. Campbell, *Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community* (Oxford, 1964), 26, 31, 347.

29 Megas, *Yunan Bayramları*, 182-83. Vaat edilen hayvan genellikle ayırt edici bir işaret (örneğin, kulaklarına açılan delikler) ile işaretlenir, *Eos* 76-85 (1964): 320.

30 *Laogr.* 3 (1911): 505-506.

Bazen kurbanlık hayvan bir *tama* şeklinde cömert bir bağışçı tarafından sağlanır veya kilise kaynaklarından (kilise hazinesinden) satın alınabilir.[31] Ancak çoğu zaman kurbanları resmen sağlayan veya sadece satın alma için parayı değil, aynı zamanda ortak yemek için gerekli olan her şeyi toplama çabalarını örgütleyen toplumdur: odun, sebze, tahıl, tuz ve çeşni için vazgeçilmez öğütülmüş kırmızı biber.[32] Bazı durumlarda çaba büyük ölçüde belediye başkanı ve yerel yetkililer tarafından merasimle [*solennellement*] ilan edilir ve bu sadece köyün sakinlerine değil, uzaklarda olsalar bile orada doğmuş herkese yöneliktir.[33] Herkes somut bir katkı ile kurban pratiğine katılımını ve rızasını ilan eder; ve kurbandan çok önce, bağış toplama çabası katılımcılar arasında ortak yemekle teyit edilecek bağlar yaratır. Bazen hayvan aylarca önce satın alınır ve kesilmeye hazır olana kadar beslenir.[34] Kurbana adanmış bu hayvanlara özel bir muamele yapılır: Her türlü ihtimam gösterilir; kurtların onlara yaklaşmaya cesaret edemedikleri düşünülür; istedikleri yerde, hatta ekili tarlalarda

31 Bkz. *ELA* 13-14 (1960-61): 380. *Támata* sayısı yetersizse kilise bazen hayvan satın alır (Imellos, *ELA* 13-14 [1960-61] içinde: 405). Kurbanlar, daha önceki zamanlarda kiliselere veya manastırlara ait büyük sürülerden gelebilirdi (krş. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace*, 52).

32 Krş. *Thr.* 37 (1963): 295.

33 Euboia, Kyme'deki Meryem Ana'nın *kourbani*'sinde (*Laogr.* 3 [1911]: 505-506). Bağış toplama sorumluluğu genellikle sakinlerin bir komisyonu veya kilise komitesi tarafından üstlenilir (*Thr.* 41 [1967]: 303-305; *ELA* 17 [1964]: 199); yoksa, köyün çocuklarına emanet edilir: Her türden katkı isteyerek kapı kapı dolaşan mutlu alayları halk habercisinin yerini alır (*Thr.* 13 [1940]: 338).

34 Aziz Elisaios'a kurban edilen öküz için, krş. *Mikrasiatika Chronika* 6 (1955): 202. Başka bir yerde, kura ile seçilen bir köylü, hayvanı kendi pahasına yetiştirir, böylece kendisine ve ailesine faydalı olduğu düşünülen bir görevi üstlenir (*Thr.* 37 [1963]: 40). 21 Mayıs'ta *Anastenária*'nın (bkz. aşağıda n. 39) ünlü töreni sırasında kurban edilecek boğa veya koç 18 Ocak'ta, Aziz Athanasios bayramında, satın alınır (K. Kakouri, *Dionysiaka: Trakya'da Modern Popüler Dinî Uygulamalar Hakkında* [Yunanca] [Atina, 1963], 18).

bile, otlatmalarına izin verilir.[35] Böylece, kuzeydoğu Trakya'daki Mega Monastiri köyünde, toplum en sağlam buzağıları alır ve köy *kourbania*'ları için beslerdi. Bu potansiyel kurbanlık hayvanlar hiçbir zaman tarımsal veya ev işlerinde kullanılmazdı.[36] Bu şekilde kurban başka bir zamansal boyut kazanır: Bayramın belirli bir günü ile sınırlı değildir, uzun bir hazırlık ve bekleme süresi boyunca toplumu meşgul eder.

Gün geldiğinde, kurban herhangi bir hazırlık veya tören olmaksızın kesime götürülür. Sıklıkla köylülerin tüm yaptığı, ölülerin başucunda mum yaktıkları gibi, ölmek üzere olan hayvanın boynuzlarına yanan mumlar dikerler. Bununla birlikte, bazı büyük *panigiri*'lerde farklı şeyler yapılır: Yıkanan, çiçekler, kurdeleler veya çok renkli incilerle süslenen, boynuzları yaldız veya altın folyo şeritler ile bezenen kurban topluma veya bağışçıya şeref verir. Bazen beyaz bir koyunun kuyruğu, yanları veya alnı kırmızıya boyanabilir: Bu anlamlı bir jesttir, zira hayvanın boğazı kesildikten sonra, katılımcılar kırmızı ile lekelenir, ancak bu kez kurbanın kanıyla.[37] Bazı durumlarda, merasimli [*solennelle*] bir tören alayı hayvanı ölümüne götürür. Kilise görevlilerinin veya süslenmiş atların üzerindeki atlıların eşlik ettiği kurban, tüm ana ve ara sokaklardan davul, gayda ve kemanların neşeli sesinin eşliğinde süslenmiş olarak götürülür. (Lesbos'taki) Azize Paraskevi'de kadınlar, boğanın üzerine, sanki süslerine ilave yaparcasına, ipek kumaşlar, masa örtüleri ve nakışlı başlıklar atar ve böylece kurbanın kendisi bu değerli hediyeleri kiliseye taşır.[38]

35 Krş. K. Kakouri, *Dionysiaka*, 19; K. Makistos, *I Sellada Hagias Paraskevis Lesbou* (Atina, 1970), 65; *ArThTh* 16 (1951): 318; Chatjiyannis, *Panigiri*, 10.

36 Megas, "Sacrifice," 159.

37 *Thr.* 18 (1943): 223 ve n. 2. *Mes. Gram.* 1 (1931): 157.

38 Bu noktalara dair, bkz. Makistos, *I Sellada*, 65-66; Loukatos, *ArThTh* 12 (1945-46): 160-61; *ArThTh* 5 (1938-39): 140 ve 18 (1953): 144. Megas, *Yunan Folkloruna Dair Sorular* (Yunanca), 3. fasikül (Atina, 1950), 63-64. Bu

Ancak bu gösteriler istisnai kalır; bu nedenle, burada yine, antik kurbana atıf uygun değildir.

Kurbanın öldürülmesinden önce kutsama işlemini tamamlamak üzere birçok ayini (kurban duaları ya da tuz, tütsü, kutsal su serpme) gerçekleştiren kişi esasen köy papazıdır. Fakat öldürme, kesme, etin hazırlanması ve dağıtımı, tamamen ikame edilebilir insanlar tarafından yürütülür: kurban bağışçıları, kilise görevlileri, kilise tarafından tayin edilen ya da bu görev için gönüllü olan köylüler.[39]

Öldürme, antik Yunan kurbanında bulduğumuz merasimli [*solennel*] yönlere sahip değildir. Nadiren de olsa, öldürmenin sanki üzeri örtülür, kilise ayininden ayrılır ve kurbandan çok kasaplığa bağlanır. Bununla birlikte, bazı ihtiyari jestler, işlemin ritüel bir çerçevede gerçekleştiğini hatırlatır: Kurbanın başı doğuya, kiliselerdeki sunağın yönüne döndürülür; bıçakla işaretlenir; bazı köylerde insanlar kanın bir hendeğe akmasını dikkatle izler: tüm yenilmeyen parçalar da (kuyruk, kulaklar, boynuzlar, safra, vs.) bu hendeğe gömülecektir ki "köpekler tarafından yenilmesin veya dağıtılmasınlar," çünkü o *kourbani*'dir.[40] Bunun nedeni, görünüşe göre, sadece insanlar için ayrılmış olan kurbanın herhangi bir hayvan tarafından dokunulmaması gerektiğidir; ve özellikle kö-

lüks kumaşların gerçekten kiliseye yapılan hediyeler olduğu, Melissokhori örneği ile görülür: Burada Azize Paraskevi'ye kurban gününde, bu tür hediyeler (nakış işlenmiş kumaşlar) kilisenin yararına açık artırmada satılır (bkz. yukarıda n. 11). Stratis Myrivilis, kısa romanı *Vassilis Arvanitis*'in bazı çok güzel sayfalarında, hayvanın merasimli [*solennelle*] geçişini anımsatır.

39 *Anastenária* bağlamında sunulan kurbanda işler farklıdır. *Anastenária*, etnografları, halkbilimcileri, din tarihçilerini ve psikologları hâlâ heyecanlandırmaya devam eden çok karmaşık bir ayin grubudur: Burada kurbanın kahramanları doğal olarak *Anastenárides* kardeşliği üyeleridir. *Anastenária*'nın en önemli ayininin 21 Mayıs'ta, Aziz Konstantin ve Aziz Helen'in bayramında yapıldığını belirtelim: *Anastenárides* yanan kömürlerin üzerinde çıplak ayakla yürürler (bkz. aşağıda s. 322).

40 Megas, "Sacrifice," 152-54.

peklerden kaçınmak gerekir, çünkü onlar kötülerin suretindendir: Dağdaki Vaaz'a göre, onlara "kutsal olanı" vermemelisiniz.[41] Bu âdetlerin, insanların yemediği ne olursa köy köpeklerine bırakan sıradan kasaplıkla çeliştiği vurgulanmalıdır. Kurban yemeğinden sonra benzer önlemler kurban kemikleri için de alınır. Çatılara atılırlar: Burada köpeklerden korunur, ancak Tanrı'nın asil yaratıkları olan kuşlar tarafından erişilebilirler.[42]

Kurbanın boynundan fışkıran ve yeni-Yunan kurbanında büyük önem taşıyan kan, müminler için her yerde yüksek bir pozitif değere sahiptir. Kan akışı hiçbir tiksinti yaratmaz; temasının insanlar ve hayvanlar üzerinde faydalı bir etkisi vardır. Herkes alnında haç işareti yapmak veya bir parmak izi bırakmak için, "sağlıklı olmak için," "gelecek yılki *kourbani*'yi sağ ve salim kılmak için" parmağını kana batırır. Sağlığın teminatçısı ve dağıtıcısı olarak kurbanın kanı doğurgan güçlere de sahiptir: Aygır ve kısrakların alnında bu kırmızı sıvıya batırılmış bir pamukla işaretlenmiş haç işareti bir sonraki yıl için taylar vaat eder.[43]

Ancak tüm bu ritüel eylemler sadece bayramın kalbi ve özünün ön hazırlıkları gibi görünür: Yiyeceklerin dağıtımı ve ortak yemek. Bu son aşama genellikle papazın eylemiyle açıkça belirlenmiş iki süre zarfında gerçekleşir: Yiyeceklerin hazırlanması ve ziyafetin kendisi. Açık havada ağaçların altında, kilisenin etrafındaki alanda, yeni kalaylanmış büyük kazanlarda etler, baharatlar, tahıl

41 Matta 7:6. Krş. Mezmur 22 (Vulgata 21): 17.

42 Megas, "Sacrifice," 154. Burada söz konusu olan şey "yukarı" ve "aşağı" kavramı değil, kemikleri köpeklerden uzak tutmaya özen göstermektir, zira kemikler gömülebilir veya yakılabilirdi de (Megas, "Sacrifice," 171).

43 Aziz Kharalambos'un Lesbos'taki *kourbani*'si (Makistos, *I Sellada*, 69). P. Nikitas, *Lesboslu Menologos* (Yunanca) (Mytilene, 1953), 39. Yerel gelenekler kurban kanının diğer kullanımlarını ortaya çıkarır: kehanet amaçlı (özel kurban) veya kiliseyi koruyan bir unsur olarak (daha eski zamanlarda kilisenin dört köşesi Aziz Georgios'a kurban edilen bir koç kanıyla meshedilirdi): Megas, *Yunan Bayramları*, 182.

ve sebzeler pişmeye konur: pirinç, buğday veya yulaf ezmesi, nohut, soğan, sarımsak ve domates.[44] Önemli bir yemek olduğunda ve birkaç kazan yan yana kaynadığında,[45] yemeği kilise görevlilerinin gözetiminde hazırlamak için (hem erkek hem kadın) birçok kişiye ihtiyaç vardır. Kurban bayram arifesinde yapılırsa, et ve tahıl bütün gece pişerek katılımcılara kepçeyle dağıtılacak bir tür homojen yulaf ezmesi olacaktır.[46]

Ancak yemeğin başlaması için papaz hazırlanan ve paylaşılacak olan yiyecekleri kutsamalıdır: Asla atlanmayan bu tören, yemek eylemini kendisinden önce gelenlerden ayırır ve onu farklı kılar. Papazın "haşlanmış yemeği okuduğu" söylenir ve yaygın pişirme şeklini ortaya koyan bu özlü ifade papazın kazanlar üzerinde dua okuduğu resmî [*solennelle*] sahneyi tasvir eder.[47]

Ziyafet bunun ardından başlayabilir. Ortak bir masa etrafında toplanan veya ağaçların altında gruplar halinde çimlere oturmuş köylüler ve yabancılar eşit parçalar halinde dağıtılmış olan kutsanmış yiyecekleri yer. Her biri sırayla kadehini şerefe kaldırır ve sağlık, refah ve mutluluk diler. Normalde papaz bayram için cemaatine katılır. Bazı kaynaklara göre, ona şerefli parçalar (but, omuz, ayak veya baş) verilir ve bazen kiliseye verilmediğinde veya kilise hazinesi yararına açık artırmayla satılmadığında hayvanın postu da.[48] Ataerkil gücün, yaş ve cinsiyet ayrımlarının yaşamın

44 İç organlar bazen ayrı hazırlanır. Şiş üzerinde kızartılarak veya pirinçle pişirilerek, herkese bir meze olarak veya sadece çalışanlara "lezzetli bir ödül" olarak servis edilir (Megas, "Sacrifice," 154; *ELA* 13-14 [1960-61]: 406; Loukopoulos ve Petropoulos, *Halk Dini*, 48, 131).

45 Yüz bir kazan sayısı, Euboia, Kyme'de Meryem Ana'ya kurban edilen öküzlerin haşlanması için zikredilmiştir (*Laogr.* 3 [1911]: 506).

46 Samos'ta, *ELA* 17 (1964): 199; Komopholia köyünde, *Thr.* 41 (1967): 304 vs.

47 D. Loukatos, *ArThTh* 12 (1945-46): 161. Papaz ayrıca yemeğin az bir miktarını kutsayabilir ve onu geri kalanı ile karıştırabilir (*ELA* 13-14 [1960-61]: 406). Bazen kazanlardan kutsal su serper (*ELA* 17 [1964]: 199).

48 Megas, *Yunan Bayramları*, 197; *Thr.* 18 (1943): 224; *EKEL* 18-19 (1965-66): 328; *Thr.* 8 (1937): 390 ve 37 (1963): 295. Farassa'da kurbanın başı, ayakları

tüm alanlarına tamamen hâkim olduğu bazı köylerde, bu sosyal yapı ortak yemeklerde açıkça temsil edilir. Örneğin, (kuzeydoğu Trakya'daki) Aïvlassis'te, 1909'daki bir tanığa göre, kadınlar sadece yemekten değil, tüm kurban sürecinden tamamen dışlanırdı: Bu son derece nadirdir, ama çok şey anlatır. Aynı bölgedeki Mega Monastiri'de, köy *kourbania*'sının yemekleri, bir zamanlar her biri kilise bahçesinde kendi taş masasını tutan, (doğuya bakan) şeref yerini her zaman bayramın başkanlığını yapan en yaşlı adam için saklayan soylu ailelerin bir araya geldiği büyük bir buluşma idi. Ayrıca, katılımcılar kadehlerini sıkı bir sosyal hiyerarşiyi takip ederek rütbe ve yaşa göre belirlenen bir sırada kaldırırdı.[49] Ortak bir yemeğin olmaması durumunda (ki bu istisnaydı), her biri hazırlanmış yiyeceklerden kendi payını kilisede tattıktan sonra evine götürdü; daha sonra ailenin kısıtlı dairesinde bir tür "minyatür" ortak yemeğe katılırdı.[50] Veya, daha nadiren de olsa, çiğ et köydeki her aileye eşit olarak pay edilir ve evin hanımı, aile ocağında, kurbanlık sürecin sonunu mühürlemek için bu istisnai yemeği hazırlardı.[51] Ancak farklı kombinasyonlar da buluruz: Böylece, ortak yemek tüm köyün katılımı olmadan gerçekleştiğinde, etin bir kısmı yerinde yenmek için pişirilir ve geri kalanı çiğ olarak dağıtılır; her bir aileye verilen payların dikkatli bir şekilde hesabı tutulur, ki olası eşitsizlikler ertesi yıl telafi edilebilsin.[52] Bazen

ve bir budu, hepsi derisine sarılmış olarak, papaz için bir kenara ayrılırdı (Loukopoulos ve Petropoulos, *Halk Dini*, 131). Emniyet müdürü, köy belediye başkanı ve diğer yetkililer için de özel parçalar ayrılırdı (*Laogr.* 15 [1953]: 158). {Farassa bugünkü Kayseri'nin Yahyalı ilçesindeki Çamlıca mahallesidir. –ç.n.}

49 Megas, "Sacrifice," 152 ve 169-70; Megas, *Yunan Folkloruna Dair Sorular*, 29. Kutlayıcılar grubunun sadece aile reislerinden oluştuğu aşırı ancak nadir durumlarda, ortak bir yemekten söz etmek zordur: örneğin, Didymoteikhon'da Aziz Athanasios'a kurban (*Thr.* 13 [1940]: 338).

50 *ELA* 13-14 (1960-61): 406.

51 Dağıtımdan önce, papaz hazır yiyecekler için normal olarak yaptığı gibi, çiğ parçaları kutsar (*ArThTh* 18 [1953]: 281).

52 *ELA* 13-14 (1960-61): 406; Megas, "Sacrifice," 154.

alabildiğine çalan kilise çanları ile resmî olarak duyurulan bu dağıtım sürecinin önemini en açık şekilde ortaya koyan, payların dağıtımının ortak yemekten kopuk ve belli bir dereceye kadar özerk olduğu son varyasyonlardır.[53]

Her şeyden önce, *kourbani* bir bayramdır ve tüm törende, kurban eyleminin zayıflatılmış olduğu durumlarda bile, en iyi korunan şenlikli yönüdür. Bazı köylerde şenliklerin gerçekten sadece kurbanların hızlı bir şekilde öldürülmesinden sonra veya hatta et pişirildikten sonra başlaması önemlidir. Ancak o zaman kilise ayini başlar ve insanlar ortak yemeğe gelmek için kilise çanlarının sesiyle evlerinden çıkarlar.[54] *Kourbani* gerçekten bir köy bayramı, herkesin sadece birlikte yemek ve içmek için değil, aynı zamanda gülmek, şarkı söylemek ve hak müziği eşliğinde dans etmek,[55] havaya silah atmak veya yarışmalarda (Lesbos'ta olduğu gibi at yarışları ya da güreş oyunları: bu ikincisi cesaret testleridir, ama bir zamanlar olduğu gibi, etnik rekabetin[56] de bir gösterisidir ve ödülü kurbanlık bir hayvan gibi yıkanmış, süslenmiş ve *kourbani* olarak adlandırılan bir kuzudur)[57] yarışmak için toplandığı gürültülü ve neşeli bir olaydır: Kısacası, tekdüze ve günlük yaşamlarının birkaç saatliğine hatta birkaç günlüğüne dışına çıkmaktır.

*

Kourbani'nin yorumlanmasının, özellikle Ortodoks diniyle olan bağlantısının, ortaya çıkardığı karmaşık sorunlar Yunan

53 *ArThTh* 18 (1953) 281.

54 Krş. *ELA* 13-14 (1960-61): 405-406.

55 Yeni-Yunan kurbanında önemli bir unsur olan müzik, bazen kurbanın derisinin yüzülmesine (Megas, "Sacrifice", 154), yemeğin hazırlanmasına veya kazanlarda etin pişirilmesine bile eşlik eder (Melissokhori).

56 Trakya'daki bazı köylerde Türkler sık sık Yunanlarla birlikte şenliklere ve oyunlara katılırdı (*Thr.* 18 [1943]: 240; *Mes. Gram.* 1 [1931]: 154; bkz. yukarıda n. 5).

57 *Thr.* 18 (1943): 239; *Mes. Gram.* 1(1931): 153; *ELA* 9-10 (1955-57): 408.

etnograflar ve halkbilimciler için bazı açılardan peşinen çözülmüştür: Yeni-Yunan kurbanı, antikçağ kurbanından kalma bir kalıntıdır. Böyle bir sonuç, 19. yüzyılda yaygın olan, (özellikle uygar Avrupa'da) dinî veya sosyal bir sistemde sapkın, heterojen ve "vahşi" bulunan tüm unsurların sadece daha erken bir zamanın kalıntıları olarak açıklanabileceği tasavvuruyla ilgilidir: Bunlar, daha gelişmiş bir halde korunmuş ve fosilleşmiş, ancak (Avrupa dışında) başka yerlerde daha arkaik bir gelişim derecesinde kalan halklarda gözlemlenenlerle karşılaştırıldığı anda, hemen fark edilebilen kalıntılardır.[58] Ancak Yunan halkbilimcilerinin "egzotik" halklara başvurmaya ihtiyaçları yoktur: Antik Yunanistan, hemen yerinde, Hıristiyanlığın normatif pratikleriyle pek uyumlu olmayan belirsiz tezahürleri açıklamak için "kalıntılar"a dönüştürülmeye hazır tükenmez bir usuller ve âdetler havuzu sağlar. Onlar için her şey antik Yunanistan'dan gelir ve Olympos tanrılarının Hıristiyan azizlere mucizevi dönüşümü sonucunda devam ederler: Aziz Georgios Dionysos'un yerini alır; Aziz Mamas, Attis'in; Aziz İlyas, Zeus'un; Aziz Mikail, Apollon'un ve böyle devam eder; her yazar kendi kişisel tercihleri doğrultusunda böyle bir "çift" yaratır.[59] Kendileri bilmeden Hıristiyan tanrıları altında Yunan tanrılarını onurlandırdıkları gibi, "sıradan halk" belli jestleri "alışkanlığın gücüyle" yapmaya devam eder ve gerçek (bu jestlerin antik çağdaki) anlamını "unuttukları veya asla bilmedikleri"

58 Krş. M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie* (Paris, 1973), 29.

59 Krş. G. Spyridakis, "Saint George," 145. A. Maraba-Chatjinikolaou, *Saint Mamas*, 17, 29 vdd.; Megas, "Sacrifice," 169-70, vs. Nesnel olmak gerekirse, "kalıntılar" düşüncesinin bazı Yunan halkbilimcilerinin ayrıcalığı olmadığını belirtmeliyiz. Dünün ve bugünün Yunanistan'ı hakkında yazan birçok Yunan olmayan yazar bunu çok kullanır. Örneğin, şu başlıklar açıklayıcıdır: J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: A Study in Survivals* (1910, yeni basım New York, 1964); W. W. Hyde, *Greek Religion and Its Survivals* (1923, yeni basım New York, 1963). Aynı minvalde, "kesintisiz süreklilik" üzerine krş. I. Sanders'in sosyolojik çalışması, *Rainbow in the Rock: The People of Rural Greece*, 258 vdd.

için, onlara yeni bir içerik yükler.[60] *Kourbani*'yi bir bütün olarak hiç düşünmeden veya onu bir bütün olarak antik Yunan kurbanı olan diğer bir bütünle karşılaştırmadan, parça parça ilerleyen bu halkbilimciler, ritüelin bir ayrıntısını antik bir öncüle bağlar ve daha sonra, iki pratiği birbirine bağlayan doğrudan bir ilişkinin, hatta bir anlam özdeşliğinin mevcut olduğu sonucuna varmak için argümanlarını bir dizi farklı biçimsel benzerliğe dayandırırlar.[61]

Yunan ırkının "kesintisiz sürekliliği," "saflığı" ve "ebedi doğası" gibi muhtelif teorilerle[62] beslenen tüm bir ideolojik akıma kendince bağlanan halkbilimcilerin bu açıklayıcı modeli böylelikle hazır bir yorum sunar: Kurban ritüeli sadece antik "kalıntılar" için bir araç

60 Krş. M. Meraklis, *Çağdaş Yunan Popüler Kültürü* (Yunanca) (Atina, 1973): 37, 51-52: Burada yazar, kalıntılar teorisinin mutlak karakterini bir şekilde zayıflatmak için, âdetlerin "Hıristiyanlaşması" bilindik formülünü unutmaz. Kalıntılar makinesi çalıştırılacaksa, neden antik Yunan kurbanını da açıklamak için Sümer'e kadar geri gitmeyelim? G. Korres "Survivances des sacrifices de taureaux" *Athena* 73-74 (1972-73): 879-913'te bu şekilde ilerler.

61 Böylece kurbanın yaşı tek sayı ise, Pitagorasçı sayı teorisi hatırlatılır (*ArThTh* 18 [1953]: 144; K. Kakouri, *Dionysiaka*, 18); çiğ et dağıtımı Dionysosçu *omophagia* anlamına gelir (bkz. s.); kurbanın siyah rengi Dionysos *Melanaigis*'i hatırlatır (Kakouri, *Dionysiaka*, 161-62); (her yerde mevcut olmayan) hendek, yeni-Yunan kurbanının "khthonik" karakterinin kanıtıdır (S. Kyriakidis, *Laogr.* 6 [1917]: 213). Bildiğimiz kadarıyla, Hıristiyan çerçevesini dikkate alarak kanlı kurbanları yorumlamaya yönelik tek ciddi girişim arkeolog ve Bizansçı D. Pallas'ın kitabı *Kilise "Sarnıcı": Hıristiyan Sunağı ve Ayin Morfolojisi Tarihi Üzerine Bir Çalışma*'dır (Yunanca), Atina Fransız Enstitüsü kol. (Atina, 1952), özellikle s. 102 vdd. Ayrıca bkz. *Epetiris Etairias Byzantinon Spoudon* 20 (1950): 268 vdd. Yorumlarından bazılarını kabul edemesek de, çalışması özellikle bir Helenistin kendisini yetersiz hissettiği paleo-Hıristiyan ve Bizans arkeolojisi alanında çok uyarıcıdır (bu kitabı bana haber verdiği için arkeolog Ilias Kolias'a teşekkür etmek isterim).

62 Bazen "süreklilik"ten emin olmak için ilgili yerde antik bir yazıt bulmak yeterlidir (Megas, "Sacrifice", 161 vdd.). Bu eğilim genellikle yeni-Yunan yaşamının farklı alanlarındaki muhafazakar ve gerici tutumların temelini oluşturmuştur.

olarak bizi ilgilendirir.[63] Ancak bir maymuncuk gibi kullanılan bu açıklama, "kalıntılar" peşin hükmüne uzak durduğumuz anda kaçınılmaz olarak ortaya çıkan bazı sorulardan kaçınır. Ortodoksluk, "gerçek" Hıristiyan kurbanı olan Ekmek ve Şarap Ayini'ni lekeleyecek her şeyi sert bir şekilde defetmiş Katolik kilisesinin aksine, *kourbani*'ye karşı neden ve nasıl daha esnek bir tutum benimser? Neden tam entegrasyon ile toplu bir ret arasında bir uzlaşma sağlamayı başarmıştır? Bu ritüelin köy toplumunun bütünü için olduğu kadar, üyelerinin her biri için de homojen ve tutarlı niteliğini nasıl açıklayabiliriz? Bu pratiğin yeni-Yunan köyünün sosyal ve dinî yaşamı içindeki anlamı nedir? Neden bu ritüel, özellikle geleneksel toplum yapılarının tamamen parçalanmadığı yerlerde, hâlâ köy yaşamının eksenlerinden birini oluşturur?

*

Ortodoks kilisesi genellikle doğrudan veya dolaylı olarak kurban sürecine dahil olur. Yüksek din adamları arasındaki bazı saflık savunucularının eleştirilerine ve açıkça düşmanca tavırlarına rağmen,[64] piskopos bazen bayramı varlığıyla onurlandırır,[65] ki

63 A. Kyriakidou-Nestoros, haklı bir şekilde, bir halkbilimci için "başarının zirvesinin bir zamanlar (ve bir dereceye kadar hâlâ), çağdaş bir âdet ya da inancın köklerinin klasik antik çağa uzandığını kanıtlayabilmek olduğunu" belirtir (*Folklor Çalışmaları*, 96).

64 Krş. Selanik metropoliti tarafından koyulan Melissokhori'deki *kourbani* yasağı (*Laogr.* 15 [1953]: 159; fakat bkz. yukarıda n. 11); başka bir metropolit tarafından koyulan papazların kanlı kurbanlara katılmasına karşı yasak (*Thr.* 13 [1940]: 339). N. Svoronos'un dediği gibi (bkz. aşağıda n. 72), "toplumsal düzeyde, eğer yüksek rütbeli din adamları kendilerini toplumun önde gelen sınıflarıyla özdeşleştiriyorsa, kurumsal açıdan hiçbir zaman kendi sosyal düzenini oluşturmamış daha alt rütbeli din adamları kendilerini her zaman halkla özdeşleştirmiştir." Köy papazı hakkında, bkz. I. Sanders, *Rainbow in the Rock*, 261 vdd.

65 Bkz. Megas, "Sacrifice," 171. Lesbos'ta piskoposun kendisi kurbanları kutsar ya da kurban törenini sonlandıran yarışmaların kazananlarına ödülleri dağıtırdı (*Laogr.* 15 [1953]: 160; Megas, *Yunan Folkloruna Dair Sorular*, 64).

bu *kourbani*'nin bazı köylerde sosyal ve dinî yaşamın hâlâ merkezinde olduğu bir zamanda çok daha yaygındı. Genellikle alt seviyelerdeki din adamları kurban bayramına karşı daha hoşgörülüdür ve köy papazı tartışılmaz bir rol oynar: Eğer gerçekten kurbanı kesen kişi değilse bile (ancak bazı belgelerde bu ima edilir),[66] onunla ilgili olaylarda aktif rol alır, ortak yemeğe katkı toplar,[67] kutlama sırasında dansı yönetir. Ve elbette, papazın varlığı, tüm *kourbani*'ciler arasında sağlam bir şekilde yerleşik olan, azizlerin onuruna bir hayvanı kurban etmenin iyi bir Hıristiyan işi yapmak ve buna karşılık, kurbandan kaçınmanın yükseklerden gelecek öfkeyi kışkırtmak ve tüm toplum için felakete yol açmak olduğu inancından tamamen ayrılamazdır.[68] Aziz Kharalampos, uykusunda, *kourbania*'nın "pagan işler" olduğunu iddia eden adama acımasızca vurmamış mıydı?[69] Ve 18. yüzyılın sonunda, "barbar bir âdet" ve "eski pagan hatasının bir kalıntısı" olarak *kourbania*'yı boşuna durdurmaya çalışan uzlaşmaz bir saflık savunucusu keşiş Nikodimos'u sapkınlıkla suçlayan köy papazlarıydı.[70]

Kilise, manastır ve papazların kurbanlardan elde ettiği kesin ekonomik avantajlar –kilise kasasına fayda sağlamak için satılan deriler, azizlere vaat edilen birçok *tamata* ki bunların bazıları hacılar için yiyecek sağlar ancak çoğu manastırların sürülerini artırır

66 Papazın kurbanı öldürdüğü, derisini yüzdüğü ve parçalara ayırdığı bir kamusal kurbana atıf yapılabilir: *ArThTh* 15 (1948-49), 282. Lesbos'taki Mandamados'ta, özel *kourbani*'deki koyunlar papaz tarafından öldürülür: *Laogr.* 15 (1953), 160. Aynı eylem, geyik efsanesinin bir versiyonunda papaza atfedilir (bkz. aşağıda, s. 197): *EKEL* 18-19 (1965-66), 327-28.

67 *Laogr.* 3 (1911): 506.

68 *ArThTh* 18 (1953): 145.

69 Chatjiyannis, *Panigiri*, 8-9.

70 Aynı Nikodimos'un apostolik ve konsil Kanunlarının (*Pēdalion* [Dümen]) şerhli edisyonundaki bir notu, 1. edn. (Lipsiae, 1800), 211 (6. Ekümenik Konsilin 99. Kanunu). Bu not kitabın sekizinci edisyonunda (Atina, 1976) bulunmaz.

ve papazlar için ayrılan özel kurban payları[71]– Ortodoksluğun bu görünüşte sapkın pratiğe yönelik hoşgörüsünü açıklamak için yeterli değildir. Ortodoksluğun "daha teorik eğilimleri olan diğer Hıristiyan mezheplerinden daha popüler" bir din olduğu belki söylenebilir.[72] Ancak *kourbani*'nin Eski Ahit'te İbrani kurbanla olan ilişkisi incelenerek sorun daha kesin bir şekilde ifade edilebilir.[73]

Kuşkusuz, Hıristiyan dinleri Yeni Ahit başlığı altına yerleştirilir. Ancak Yeni Ahit'te kanlı kurbanın mutlak bir kınamasının bulunmadığını vurgulamamız gerekir. "İsa'nın Yahudi kurbanını anlamsız ilan ettiğini asla göremeyiz... Sadece onun için Eski Ahit düzenine aittir."[74] İsa'nın din alimleri ve Farisiler'de kınadığı şey, "adalet, merhamet ve iman" üzerine düşünmeden kurbanlarının kanını dökerek Tanrı'ya görevlerini yerine getirdiklerine inanmalarıdır (Matta 23:23). Bu kınama zaten 1. Samuel'in ("itaat kurbandan, söze kulak vermek de koçların yağından [= yağını yakmaktan] daha iyidir," 15:22) ve peygamberlik kitaplarının sözlerinde zaten açık bir şekilde bulunur.[75] Öte yandan, Aziz

71 Derileri satmak için genellikle bir açık artırma düzenlenirdi: bkz. *ArThTh* 8 (1941-42), 145. Kilise herhangi bir sürüye sahip olmadığında, kilise görevlileri kurban edilmemiş *tamata*'yı da satardı: *Archeion Pontou* 21 (1956), 115; *ELA* 13-14 (1960-61), 406 ve 15-16 (1962-63), 257. Manastır sürüleri ve kurbana dair, bkz. Megas, "Sacrifice," 159; *Thr.* 41 (1967): 91-92. Ayrıca krş. Ph. Koukoules, *Selanikli Eusthatios. Ta laographika* (Yunanca) (Atina, 1950), 2: 4.

72 N. Svoronos'un E.H.E.S.S.te (Ecole des Hautes Etudes supérieures) (Haziran 1978) verilen "Religions et identité culturelles en Europe centrale et orientale: le cas de l'Orthodoxie" üzerine bir dersinde ifade ettiği gibi.

73 1453'ten 1821'e kadarki yaklaşık dört yüz yıllık Türk işgali boyunca, dua kitaplarının yanı sıra kutsal metinlerin günümüz Yunanistan bölgelerinin Hıristiyan nüfusu arasında oldukça yaygın olduğu, okunduğu ve birçok kuşak için tek okuma kitabı olduğu hatırlanmalıdır.

74 M. Carrez, *Vocabulaire biblique*, ed. J.-J. von Allmen, 2. edn. (Lozan, 1956) içinde, s.v. *Sacrifices*, 269.

75 Peygamberler bizzat kanlı kurbanları değil, "kurbanların onlarla uyumlu eylemler olmaksızın tek başına yeterli olacağı" inancını kınar; krş. H. Ringgren, *La religion d'Israël* (Fransızca çev., Paris, 1966), 190-91.

Pavlus, Eski Ahit'in kurbanlarının etkisizliğini ve geçici karakterini Mesih'in, "lekesiz kurban"ın, "gerçek" kurbanına ve tek etkinliğine kıyasla vurgulasa bile (İbraniler 9:11 vdd.), İbrani kurbanını bir kült uygulaması olarak açıkça kınamaz. Dahası, gerçek bir Yahudi olarak Atinalılara yazan Elçi, esasen kurban pratiğini değil, putlar kültünü kınaması (Elçilerin İşleri 17:16 vdd.); ve pagan kurbanında kınadığı şeyin kurban eyleminin kendisi değil, hedeflenen alıcı olması önemlidir: paganlar "her ne kurban ederlerse, *Tanrıya değil, cinlere* kurban ederler" ve böylece, putlara kesilen etleri yiyen Hıristiyanlar bu cinlerle komünyona girme riski taşırlar. Bu şekilde "hem Rab'bin sofrasına hem de cinlerin sofrasına" ortak olarak Rab'bin kıskançlığını kışkırtacaklardır.[76]

Kourbani'nin Eski Ahit kurbanı ile ilişkilerini incelemek için iki tür belge ele alınacaktır: Kilise kanunları ve bugün bile hayvanların öldürülmesine eşlik eden dualar. Bunlar her ne kadar belli kült uygulamalarını (kilise dışından inançlı kişilerin veya din adamlarının kiliseye hayvan getirmesini veya orada et pişirmesini veya kilisedeki papazlara omuz, döş veya sığır ve koyun derileri dağıtılmasını yasaklayarak) kınasa da, birçok apostolik kanun ve konsiller bu uygulamaları Yunan yerine Yahudi olarak görür. Bu, özellikle doğrudan Septuaginta'dan (Yetmişler) ödünç alınmış kelimelerden görülür. Aynı minvalde, tarihçiler ve kanonistler tarafından yapılan bazı yorumlar, Elçilerin *eski kanunun* kanlı kurbanlarının yanı sıra Yunan *ve Yahudi* olarak kabul edilen âdetleri nasıl yasakladığını açıklar.[77] Benzer şekilde, Ermeni Hıristiyanlarına yönelik olsa da atıf yapılması gereken Altıncı Ekümenik Konsilinin (691) 99. Kanunu, kutsal alanda et

76 1. Korintliler 10:14 vdd. Bu tür tasavvurlar putlara tapınmanın reddine dair saf İbrani geleneğinde de bulunur.

77 Krş. üçüncü apostolik kanun, Zonaras, Balsamon ve Aristinos'un açıklamaları ile, *Syntagma* (kutsal kanunlar derlemesi) içinde, ed. Rallis-Potlis, Atina, 1852-59 (yeni basım, 1952), 2: 4.

pişirmeyi ve Yahudi âdetine göre papazlara bazı parçalar vermeyi müminlere yasaklar. Ancak bu metin, yorumculara, İsrailliler arasında kanlı kurbanın kuruluşunu ve ayrıca Yahudi rahiplere "kurban edilen hayvanın parçalarını" bırakma alışkanlığı gibi bu kült eyleminde yer alan bazı uygulamaları hatırlatma fırsatı verir: "Hayvan kurbanı kaldırıldığı için" elbette Hıristiyanlar için "yasak" olan uygulamalar. Bununla birlikte, aynı kanun, daha sonraki şerhlerin gayretiyle karşılaştırıldığında daha az şiddetli görünen bir ruhla, müminlerin papazlara et parçaları getirmesine izin verir, ancak "kilisenin dışında."[78]

Kurban, hiç kuşkusuz, kilise geleneğinin de gösterdiği gibi, dindarların getirdiği aynî hediyelere bağımlı olan çoğunlukla kırsal kesimden alt düzey din adamlarının geçimini sağlamaya yardımcı olur.[79] 12. yüzyıldan kalma bir belge olarak, Selanik Başpiskoposu Nikita'nın kilise kanunlarına dair farklı başpapazlar tarafından sorulan sorulara verdiği yanıtlar, muhtelif sebeplerle ilgi çekicidir. İlk olarak, 12. yüzyıl Makedonya'sında kanlı kurbanların gerçekten kullanıldığını ve papazlar ile kilise dışı halk arasında paylaşılan (kurbansız) yemeklerin yaygın ve caiz olduğunu belirtir. Daha sonra (ekonomik, sosyal ve dinî) gerçeklik ile teorik gereklilikler arasında uzlaşmacı bir çözüm önerir: Kanlı kurban kabul edilemez, ancak papazlara, kiliseye getirilmedikleri takdirde, canlı ya da kesilmiş hayvanlar sunmak dindarca bir eylemdir. Ve müminlere sunularını imkânları ölçüsünde getirmelerini tavsiye eder: Eğer bütün bir öküz veya hayvanın bir kısmını (örneğin döş) veya hatta sadece derisini sunamazlarsa, bir güvercin ya da bir kümes hayvanı versinler. Ayrıca, köy papazlarının koyun ve öküzleri kutsamasına izin verilir. Son olarak, Eski Ahit'e açık bir

78 *Syntagma*, 2: 543.

79 A. H. M Jones, *Le Déclin du monde antique* (Fransızca çev., Paris, 1970): 248 vdd., 252 vdd. 12. yüzyıldan kalma tanıklığa göre, köylüler komünyon karşılığında papazlara et ve diğer yiyecekler verirdi (Ph. Koukoules, *Bizans Yaşamı ve Uygarlığı* [Yunanca] Atina, 1955, 6: 160).

atıf buluruz. Bir Yahudi ve Yunan âdeti olarak kurban kınanır ve başpiskopos sonunda "Musa'nın Yasası tamamen kaldırılmadı, daha iyi ve daha yüce bir şeye dönüştü" der.[80]

Kourbani'yi eski kurbanın bir kalıntısı olarak yorumlayan halkbilimciler, ona eşlik eden, tartışmasız Hıristiyan, duaların engeliyle karşılaşırlar. Çözümleri çoğu zaman, onları "yabancı unsurlar" veya daha sonraki eklemeler olarak görerek,[81] sadece ve basitçe bu duaları ihmal etmektir, ki bu da sözü keyfi olarak eylemden ayırır.

Ancak, Ortodoks papaz tarafından kurbanın üzerinde telaffuz edilen kelimeler çok uzun ve eski bir geleneğin bir parçasıdır. *Eukhologion*'da toplanan ve 8. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar uzanan elyazmaları yoluyla iletilen hayvan kurbanına dair dualar, Doğu kilisesindeki kanlı kurbanın art zamanlı çalışması için olduğu kadar (bu eserin sınırlarının ötesine geçen bir konudur bu), İbrani kurban ile tartışılmaz ilişkileri için de son derece önemlidir. İçeriklerinin yanı sıra açığa vuran başlıkları,[82] kanlı kurbanın uzun zamandır devam eden Hıristiyan dinî pratiğine tamamen yabancı olmadığına tanıklık eder.[83] Tüm terimleri tartmadan ve buradaki tüm nüansları inceleyemeden, Tanrı'ya dua etmek

80 *Syntagma*, 5: 387-88.

81 Krş. K. Kakouri, *Dionysiaka*, 21.

82 Örneğin, "Bir kurban için Dua" ya da "Bir Hayvan Kurbanı için Dua," "Bir Aziz Anısına Kurban için Dua," "Kurban" ya da "Kurbanlar için Dua," "Kurban Sunanlar için Dua," "Bir Öküz Kurbanı için Dua" vs. (A. Dmitrievsky, *Euchologia*, Kiev [1901], 2: 451 ve 1014, 113, 6 ve 46). Bir dua başlığı farklı elyazmalarında çeşitli şekillerde formüle edilebilir: örneğin, "Bir Öküz Kurbanı için Dua" ya da "Öküz ve Koç Kurbanı için Dua" ya da "Öküz ve Diğer Dört Ayaklı Hayvanlar için Dua" (Fr. Conybeare, "Les sacrifice d'animaux dans les anciennes eglises chretiennes," *Revue de l'histoire des religions* 44 [1901]: 109-110).

83 D. Pallas bu duaların sayısının ve nispi çeşitliliğinin farklı yerel gelenekleri temsil ettiğini gösterdiğini belirtir (*Kilise "Sarnıcı,"* 111); dolayısıyla, kurban âdeti oldukça yaygın olacaktır.

için benzer formüllerin kullanıldığını belirtebiliriz: Bu dualarda Tanrı'dan "azizinin" anısına kurban edilmek üzere olan kurbanı kutsaması ve kabul etmesi dilenir, tıpkı Abel'in hediyelerini,[84] "sevdiği İshak yerine" büyük ata İbrahim'in koçunu, Samuel'in (İşmoil) yatıştırıcı kurbanlarını, Zekeriya'nın tütsüsünü ve Aziz İlyas'ın yakmalık sunularını kabul ettiği gibi.

Eski Ahit'e yapılan bu sık atıflara ek olarak, bazen biraz değiştirilmiş tüm cümleler Septuaginta'dan ödünç alınır: Örneğin, Yeremya'yı yansıtan kurban duası, Rab'bin halkına ve papazlarına bahşettiği hasat ve sürülerin bolluğundan söz eder.[85]

Kutsal Kitap'a bir başka açık atıf, bugünün papazının bazen kurbanı kutsarken zikrettiği "tuz yemini"nde sunulur. Bu yemin, Elişa'nın Eriha'nın kaynak suyuna tuz atarak onu arındırmasını ifade eder.[86] Bu duanın varlığını eski kurbana, Orta çağın popüler ibadetine veya Ekmek ve Şarap Ayinindeki sunuya başvurarak açıklamak yerine,[87] İbrani ibadetinde tuzun önemini ve gündelik gerçekliğin yanı sıra inanç düzeyinde tuz ve evcil hayvanlar arasındaki çoklu bağlantıları gündeme getirmek gerekebilir.[88] Son olarak, köy papazı "haşlanmış yemeği okuduğunda," Paskalya ayininden "Kutsal Paskalya Pazarı'nın etli yiyeceklerini kutsamak için bir dua" kullanır. Bu duanın tam bu zamanda, ortak yemek

84 Krş. Yaratılış 4:4: "Habil de sürüsünde ilk doğan hayvanlardan bazılarını, özellikle de yağlarını getirdi"; İbraniler 11:4: "Habil Tanrı'ya Kayin'den daha iyi bir kurban sundu ... Tanrı'nın beğenisini kazandı."

85 Dmitrievsky, *Euchologia*, 2: 46: "Bir Kurban için Dua" (krş. Yeremya 31 [Yunanca 38]: 12-14).

86 Megas, "Sacrifice," 152, 164. İlgili bölüm 2. Krallar 2:19-22'dedir. Duanın iki farklı versiyonu için bkz. *Euchologion to Mega*, ed. N. Papadopoulos (Atina, 1927): 375a; ve Dmitrievsky, *Euchologia*, 2: 113.

87 D. Pallas, *Kilise "Sarnıcı,"* 111.

88 Krş. Levililer 2:13; Çölde Sayım 18:19; Hezekiel 43:24. Tedavi edici gücüne dair, bkz. s (tuzlu su). Diğerleri arasında, krş. E. Jones, *Psycho-Myth, Psycho-History* (New York, 1975), cilt 2, "The Symbolic Significance of Salt in Folklore and Superstition" başlıklı bölüm; Koukoules, *Eustathes*, 1: 285 vdd.

için yiyecek dağıtımından önce söylenmesi bir tesadüf değildir. Tanrı'dan, önceki dualarda olduğu gibi, kurbanı kabul etmesi değil, diğer şeyleri kutsadığı gibi eti de kutsaması dilenir: Örneğin, babanın kaybolan ve geri gelen oğlu için kurban ettiği besili buzağıyı kutsadığı gibi, böylece müminler de "hepimizin yemeği için senin tarafından kutsanmış ve mübarek şeyleri tatsın."[89]

*

Kourbani'nin yorumlanmasında Hıristiyan bağlamı sistematik olarak tanımama hatası, "yeni-Yunan kurbanının kuruluş efsanesi" olarak adlandırılabilecek şeyde daha açık hale gelir. Farklı yerel geleneklere göre, her yıl belli bir bayram gününde, Tanrı veya onurlandırılan aziz, öldürülmesi ve katılımcılara yiyecek olarak verilmesi için kiliseye bir geyik gönderecektir. Ancak bir gün hayvan geç kalmış ve kan ter içinde koşarak geldiğinde, mahluka dinlenme fırsatı verilmeden müminler (veya bazı versiyonlara göre, papaz veya kilise görevlileri) tarafından aceleyle kesilmiştir. Bu acımasız davranışa öfkelenen Tanrı (veya aziz) bundan böyle kurban için daha fazla geyik göndermemiş; ve o zamandan beri müminler bir boğa, inek veya koyun kurban etmiştir.[90] Burada yine, efsanenin farklı kesitlerini açıklamaya çalışmak için, Doğu'nunkiler de dahil olmak üzere antikçağ geleneklerinin tüm kaynakları kullanılır. Mannhardt'ın yardımıyla, geyik bitkilerin büyümesiyle ilgili bir cin (daimon), bir doğurganlık teminatı olur ve avcıların "geyik kurbanlarında" (Akteon, İphigenia, Zeus *İkmaios* [Yağmur Getiren] veya Aristaios'un yanı sıra) onurlandırılan "evrensel tanrıça" Artemis, *potnia thērōn* (Hayvanların Hâkimesi), Mâ veya Anaïtis ile ilgili olarak görülür.[91] Bu, geyiğin Hıristiyan

89 *Euchologion to Mega*, 382 a-b. Krş. Luka 15:23 vdd.

90 Bkz. S. Kyriakidis, "Yeni-Yunan Geleneğinde ve *Synaksarion*'larda Geyik Kurbanı" (Yunanca), *Laogr.* 6 (1917): 189-215; *ELA* 9-10 (1955-57): 90-91; *EKEL* 18-19 (1965-66): 327-28; *ArThTh* 7 (1940-41): 168; *Thr.* 42 (1968): 120.

91 Bkz. Kyriakidis, "Geyik Kurbanı." Aynı minvalde krş. Fr. Cumont, "L'Archevêché de Pédachtoé et le sacrifice du faon," *Byzantion* 6 (1931): 521-33.

sembolizmindeki zengin sembolik anlamını tamamen göz ardı etmektir:[92] Şeytan'ın amansız düşmanı, azizlerin habercisi, Hıristiyanlık talibinin sureti, susuz ruh, Elçiler veya hatta Mesih'in kendisi olarak geyik, tamamen Tanrı'nın veya azizlerin "şanı için" ortak bir yemekte toplanan müminlere "sevinen ruh"tur.

Geyik efsanesine dayanan iki yerel gelenek, anlamı hakkında daha net olmamızı sağlar. Denilen o ki, Kıbrıs'ta geyik sütüyle yaşayan Aziz Mamas,[93] her yıl vahşi sürüsünden keçiler seçerek "yoksulların *panigiri* sırasında yiyebilmesi için" insanlara göndermiştir.[94] Bir Trakya efsanesi, bu doğaüstü cömertlik gösterisini Kutsal Kitap'ta İshak'ın kurban edilme şekliyle açıkça birleştirir: Her yıl Aziz Tomas bayramında bir çalıya takılmış, "Tanrı'nın, İbrahim'in kurbanı için gönderdiği gibi, bir *kourbani* olarak gönderdiği" bir koç bulunmuştur. Dualar söylendikten ve hayvan öldürüldükten sonra kurban eti yoksullara dağıtılırdı. Koçun dinlenmesine fırsat verilmeden kesilmesi üzerine ilahi gazap uya-

92 L. Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ* (Bruges, 1940), 241-60. Krş. H.-Ch. Puech, "Le Cerf et le serpent. Note sur le symbolisme de la mosaïque découverte au baptistère de l'Henchir Messaouda," *Cahiers archéologiques* 4 (1949): 17-60, art. "Idées et recherches" yeni basımı *Sur le manichéisme et autres essais*, kol. (Paris, 1979) içinde. Haberci olarak geyik için bkz. *Epetiris Etairias Byzantionōn Spoudōn* 28 (1958): 566-67 (Spyridakis).

93 "Putperestler" tarafından takip edildiğinde Melek tarafından kurtarılmış ve yaşadığı dağlara götürülmüştür; orada sağılmak için kendisine koşan dişi geyikler tarafından beslenmiştir; sütleri ile aziz ayrıca peynir yapmış ve yoksullara dağıtmıştır (*Megas Synaxaristis*, ed. Loukakis [Atina, Eylül 1894]: 36-37).

94 Chatjinikolaou, *Saint Mamas*, 81-82. Aziz, daima keçilerinden birinin esirgenmesi emrinin ihlal edilmesi üzerine artık hiçbir şey göndermemiştir. Geyikler ile ilişkili bir başka figür, manastırında bir dişi geyik yetiştiren şehit Athenagenos, Tanrı'nın bu hayvanın yavrularını her zaman sağ ve salim tutması için dua etmiştir ki böylece her yıl bir dişi geyik yavrusunu müminlerce onun anısına *yenilmek üzere* kiliseye getirsin (*Megas Synaxaristis* [Temmuz 1893]: 218; *Menaion tou Iouliou*, ed. B. Koutloumousianos [Atina, 1905]: 77-78.

nır ve aşina olunan sonuç doğar: İnsanlar yoksulların yemesi için koyun kurban etmeye başlar.[95]

Her üç durumda da Tanrı ya da azizler, müminlere, özellikle de onların en yoksul olanlarına cömertçe etli yemek sağlar. Ancak kurbanın kuruluşu efsanesinde de görülen diğer tema, bu ilahi cömertliği sona erdiren hatadır: Hata, Tanrı'nın isteği olan kurban kesiminin kendisinde değil, insanın sabırsızlığında ve ilahi hediyeye karşı saygısızlıktadır: kısacası şiddetin aşırılığındadır. Hayvanı sanki avmış gibi yakalayarak ve aceleyle öldürerek, insanlar onun sanki kendi iradesiyle yaklaşır gibi yaklaşmasına, böylece ilahi iradenin kurallara göre tecelli etmesine izin vermemiştir.[96] Açgözlülük ve oburluk sergilemiş,[97] Tanrı'nın tüm mahluklarına borçlu oldukları dostluk ve sevgiden yoksun olmuşlardır. Buna

95 *ArThTh* 13 (1946): 159-60. İbrahim ve İshak'ın hikâyesi, mucizevi unsurlarla karışmış olarak, Hıristiyan inancının imtihanı temasının açıkça görüldüğü bir gelenek olan geyik efsane halkasına ait başka bir Trakya geleneğinin de temelini oluşturuyor gibi görünüyor: Aziz Georgios sadece daha fazla geyik göndermemekle kalmaz, öfkelenerek bir kadının çocuğunu *kourbani* olarak talep eder. Kadın itaat eder, çocuğun boğazını keser, içini doldurarak hazırlar ve fırına verir, ancak ertesi sabah çocuğu sapasağlam olarak bir kitap okurken bulur. Bundan böyle Aziz Georgios her yıl bir koyun verir "ki benim bayram günümde *kourbani* edesin" (*Thr.* 7 [1936]: 252). Trakya'daki Aziz Georgios *kourbani* pişirme şekline ilişkin fırın motifine dair, bkz. aşağıda n. 107. Aynı bağlamda, kurban edilen hayvan türleri nedeniyle dikkat çeken başka bir geleneği de anmalıyız: Leukas yakınındaki Meganisi adasının koruyucu azizi Aziz Bissarion bayramında, limanda daha sonra yakalanan ve sakinler tarafından yenilen büyük bir balık görünür (Loukatos, *ELA* 11-12 [1958-59]: 266). Çağdaş pratikte, bildiğimiz kadarıyla, tek balık kurbanı örneği Trakya'daki bir köyde bulunur: Denizci ve balıkçıların koruyucusu Aziz Nikholas'a bir tür sazan getirilmiş ve o da balığı kutsayarak herkese dağıtmış (*Thr.* 18 [1943]: 223, n. 1).

96 Hayvan böyle bir gaddarlık karşısında kinle dolu olarak ölür ve bu kin kanıyla gelen siyah köpük ile ortaya çıkar (Ioannina geleneği) (Kyriakidis, "Geyik Kurbanı," 191).

97 Görünüşe göre Aziz Mamas'ın keçileri hikâyesinde müminlerin işlediği günah. Bkz. yukarıda, n. 94.

karşılık, çağdaş uygulamada müminler, kurbanlara yumuşak ve şiddetsiz davranır, iyi dinlenmiş olarak varmalarını temin eder ve hatta onlara "oğullarım," "oğlanlarım," "yiğitlerim" diye seslenerek onları okşar: Bu, "cinayet" öncesindeki bir suçluluk hissini değil, Yunan köylüsünü "ailenin üyeleri" olarak kabul edilen evcil hayvanlara bağlayan derin dostluk bağlarını gösteren bir davranıştır.[98]

*

Bir hayvanın ritüel öldürülmesi ile İbrani kurban arasındaki yakın ilişki yüzyıllar boyunca onu yasaklayan insanlar tarafından fark edilegeldiği gibi, bu ritüel öldürme (Ortodoksluğu Antik Yunanistan'ı hatırlatan herhangi bir uygulamadan arındırmak isteyen) bazı Hıristiyan akademisyenler tarafından da antik paganlığın bir kalıntısı olarak eleştirilmiştir: Bu konuda modern halkbilimcilerin öncülleri vardır. Böylece, 18. yüzyılda, alim bir piskopos olan Kampanialı (Makedonya) keşiş Theophilos, pişmiş *kourbani*'lerini kiliseye getirmeye ve hatta "Tanrı'nın tapınağını" et kokusuyla doldurmaya cüret eden "boş Helenlerin" takipçisi ve taklitçisi oldukları için *kourbanistai*'ya (*kourbania*'yı kutlayan insanlar) şiddetle saldırdı. "Bu Yunan şeylere" (ki bu en kötü kısımdı) "birçok başpapaz, ruhani baba, keşiş-papazlar, üstatlar" tarafından müsamaha edildiğini görmemek ve duymamak için dağlara ve çöllere kaçmak istiyordu.[99]

Ancak *kourbani*'yi Tanrı ile pagan bir iletişim (ayinsel Hristiyanlıkta sadece komünyon aracılığıyla sağlanacağına inanılan bir iletişim) biçimi olarak kınamak için bazen Homeros'tan veya Yunan yazarların kurbanla ilgili metinlerinden alıntı yapan (belki de kendi zamanlarının popüler dininden çok, antikçağ konularında

98 Krş. Megas, "Sacrifice," 152. *Thr.* 46 (1972-73): 86; *ArThTh* 16 (1951): 319. I. Sanders, *Rainbow in the Rock*, 51 vdd.

99 *Tameion orthodoxias* (Ortodoksluğun Hazinesi) (Venedik, 1804; yeni edn. Selanik, 1959), 135-38.

daha bilgili olan) bu alimler, bize öyle geliyor ki, iki uygulamayı özdeş olarak görmekte yanılıyor. Ritüelin unsurlarının daha dikkatli bir analizi ile ritüelin yorumlanmasını farklı bir şekilde yönlendirmesi gereken en azından bazı temel farkları not etmek mümkündür.

Elbette *kourbani* bir yandan insanlar, diğer yandan Tanrı ve onun azizleri arasında bir iletişim tesis eder. Ancak bunu antik kurbandan farklı bir surette gerçekleştirir. *Kourbani*'nin ateşi tamamen profan (kutsal-dışı) bir pişirme ateşidir: Kurbanın hiçbir parçası orada Tanrı veya alıcı aziz için yanmaz.[100] Öte yandan, haşlanmış veya kızartılmış etin hiçbir parçası aziz için sembolik olarak ayrılmaz; gerçi böyle bir âdet, başka koşullar altında onurlandırılan azize kek veya ekmeğin bir parçasını ayıran Ortodoks müminler için şok edici olmamalıdır. Dolayısıyla, kurbanın gerçekten bir aziz veya Bakire onuruna kesildiği ve onların etkili şefaatleriyle köy papazının dualarında Tanrı'dan dilenen koruma ve faydaları elde etmek amaçlandığı doğru olsa da, doğaüstü alanla ilişki biraz gevşek kalır: İlişki sözel düzeyde korunur, fakat ritüel jestlerde açıkça ifade edilmez. Yeni-Yunan kurbanına kendi

100 İki kurban duasında, Tanrı'dan hizmetkârının "hoş kokulu" (*eis osmēn euōdias*) kurbanını kabul etmesi istenir (*eis osmēn euōdias*). Bkz. A. Dmitrievsky, *Euchologia*, 2: 46 ve 113. Ancak bu, mutlaka kurbanın bir kısmının Tanrı için ayrıldığı, onun şerefine ateşte yakıldığı anlamına gelmez (bu kaynaklarımızın hiçbirinin onaylayamadığı bir yorumdur). Bu ifade, Septuaginta geleneğinde, Levililer'deki bilinen formülü (1:9 vs.) tekrarlayan, bir klişe değerine sahip gibi görünür. Bir başka duadaki ifadeyle ilgili karar vermek daha zordur: "Onun [hayvanın] yağı [*stear*] kutsal şanının huzurunda bir tütsü olarak kabul edilsin" (Fr. Conybeare, "Les sacrifices d'animaux," 109). D. Pallas (*Kilise "Sarnıcı,"* 130) bundan hayvanın yağının yakıldığı sonucuna varır. Fakat bunu takip eden ifadenin ("onun akan kanı merhamet zenginliğinin ekmeği olsun") mecazi anlamı ve ifadenin eşsiz karakteri de dikkate alınırsa, bunun özel bir kurban uygulamasının, yani Tanrı için ayrılan bir parça olarak yağın ayrı muamele görmesinin, kanıtı olduğu oldukça şüphelidir.

çehresini veren baskın unsur, daha ziyade, insanlar arasında ortak yemek tarafından kurulan iletişimde, bir veya birkaç topluma ait olsa da, davetliler arasındaki "ortak sofra" ile oluşturulan güçlü bağlarda sergilenir. Aynı mübarek etli yiyecekleri eşit şekilde paylaşmaları, hepsini aynı derecede dualarda niyaz edilen nimetlerin müstefitleri yapar.[101] Bu unsurun önemi etin pişirilmesinde ve dağıtılma şekillerinde ortaya çıkar.

*

Yeni-Yunan kurbanında, kaynatılmış yiyecekler kızartılmış yiyeceklerden çok daha değerlidir ve hemen hemen her yerde bir yıldan diğerine dikkatlice korunan kazanlar ve kepçeler bulunur.[102] "Aynı kazandan yemek yemek" atasözü bu yakın iletişimi, bu ortak kaderi uygun şekilde ifade eder. Yaygın bir metafor olan "aynı kazanda kaynamak" yine aynı kaderi paylaşan insanlara gönderme yapar. Et, et suyu, sebze ve tahıl karışımını yaratan kaynatma, yemeği ölçmek için kullanılan büyük kaşıkların yardımıyla daha eşit bir yiyecek dağılımına izin verir.[103] Dahası, eti sebze yemeği ile birleştirerek, haşlanmış yemek sadece daha bol bir yemek sağlamakla kalmaz, aynı zamanda köylülerin

101 Bir öküz kurbanı duasında (8. yüzyıl ely.), müminlerin depolarını meyve, buğday, şarap ve yağ ile doldurmak, sürülerini çoğaltmak, ruhlarını inanç ve adaletle doldurmak, bedensel acılarını iyileştirmek için Tanrı'ya dua edilir (Conybeare, "Les sacrifices d'animaux," 109). Bu yiyeceği herkese vermemek ve böylece bazı insanları mahrum etmek, azizlerin sert bir şekilde cezalandırıldığı ciddi bir hata oluşturur: Haşlanmış eti kalabalığın sadece bir kısmı için ayıran aşçının cezalandırılması anekdotunda gösterildiği gibi (P. Nikitas, *Menologus of Lesbos*, 144).

102 Genellikle kilisede tutulurlardı (*Thr.* 9 [1938]: 325).

103 Komopholia'daki Aziz Athanasios *kourbani*'sinde kazanlar ve kaşıklar özellikle önemli bir rol oynardı (*Thr.* 41 (1967]: 304); ortak bir yemek olmadığından, yemekler görkemli bir dağıtım için köyün üç köşesine götürülen üç büyük kazana bölünürdü: Her aile üye sayısı kadar kaşık alırdı. Dördüncü bir kazan, aşçıların ailelerine, kilise görevlilerine ve yardımcı olarak çalışan gençlere ayrılırdı.

faaliyetlerinin iki ana ürününü de aynı kazanda ve aynı kaşıkta karıştırarak yemeğe başka bir boyut katar.[104]

Kızartılmış et, arka planda olsa da, kurban sahnesinden dışlanmaz;[105] ve önemi kayda değerdir, zira ondan söz edildiğinde neredeyse her zaman Aziz Georgios'un 23 Nisan'daki büyük bahar bayramı ile ilişkilidir: Kurban edilen koyunlar kızartılır veya haşlanır,[106] ancak çobanların ve hayvan yetiştiricilerinin gözde sunusu olan kuzular her zaman şişe geçirilir. Burada kızartma tercihi, kısmen kurbanların yaşlarıyla,[107] ama aynı zamanda Yahudi-Hıristiyan geleneğinin bir parçası olarak her zaman kızartılan Paskalya kuzusu ile karışmasıyla açıklanabilir.[108] Makedonya'daki Aziz Georgios bayramıyla ilgili iki belge bize kızartılmış ve haşlanmış bir kombinasyonu gösterir: Köy merkezindeki meydanda

104 Kurbanlar ve tahıllar arasındaki ilişki farklı bir şekilde de görünebilir: Khandras köyünün sakinleri arasında toplanan buğday veya mısır ile Aziz Athanasios'a kurban etmek için bir öküz veya inek satın alınır (*ArTh Th* 18 [1953]; 281).

105 Çocukların koruyucuları olarak Anargyroi azizlerine kurban edilen koç kızartılır, ancak bu örneğin belli özellikleri vardır: ortak bir yemeğin yokluğu ve (on iki ila yirmi yaş arası gençlerin yaptığı bir işlem olarak) kızartılmış et parçalarının açık artırması (*ELA* 13-14 [1960-61]: 380-81).

106 Haşlanmış koyun: *Thr*. 9 (1938): 324 ve 18 (1943): 239, 242; *Mes. Gram.* 1 (1931): 153 vs.

107 Yeni-Yunan mutfak pratiğinde kuzu pişirmek için kapalı bir tava kullanılır, ancak şiş ve fırın daha çok tercih edilir; öte yandan, kurban mutfağında bunlar son derece nadirdir (krş. Aziz Georgios'a kurban edilen ve fırında kuru üzüm ve çam fıstığı ile doldurulmuş olarak hazırlanan koyunlar, *Mes. Gram.* 157-58).

108 Bkz. Ph. Koukoules, *Vie et civilisation des Byzantins*, 6: 161. Bununla birlikte, Paskalya kuzusu, J. K. Campbell'in hatalı olarak inandığı gibi, mevcut uygulamadaki kurbanlık hayvan olarak sunulmaz (*Honor, Family ve Patronage*, 344). Diğer veriler de Paskalya ile Aziz Georgios bayramı arasında yakın bir ilişki olduğunu gösterir: Bu iki bayram günü için ayin duaları, aziz bayramının Paskalya öncesine denk gelmesi durumunda sonrasına ertelenmesi ve Paskalya kuzusunun Trakya aile geleneği olarak Paskalya'da değil, Aziz Georgios bayramında kesilmesi (*ArTh Th* 18 [1953]: 280-81).

"kuzuların kızartıldığı ve en iyi koçun azizin onuruna *kurban edildiği*" ortak bir yemekten söz edilir. Bu ifadeye dayanarak, haşlamanın gerçek kurbanlık hayvan olarak koç için ayrılmış olduğu söylenebilir, *kurban edilmeyen* kuzular ise yemeği daha bol hâle getirmek için şişlere geçirilir.[109]

Çiğ ete biraz yer vermesek tablo eksik kalacaktır: Bu, her ne kadar sınırlı da olsa, antik (bu durumda Dionysosçu) "kalıntılar"ın savunucuları için sürekli argüman sağlamıştır. *Anastenaria*'nın kurban ritüelinde, kurban edilen boğanın eti parçalara ayrılır ve bazen hayvanın derisinden bir kayışla ailelere çiğ olarak dağıtılır.[110] Burada "Titanlar tarafından parçalanan ve sonra her zamankinden daha canlı bir şekilde yaşama dönen Dionysos *Isodaites* [Eşit Paylar] kültünün bir kalıntısı"nı görmemiz gerektiği söylenir.[111] Ama ritüele dair bir dizi gerçek bu yorumu çürütür. Bazı halkbilimcilere göre, boğa antik çağda bu hayvanla ilişkilendirilen Dionysos'a atfı haklı çıkarır, ancak *Anastenaria*'nın tek kurbanlık hayvanı boğa değildir.[112] Ayrıca, kurbanın bir kısmı *Anastenarides* ve bayramın diğer katılımcılarının yemesi için haşlanır.[113] Ve her şeyden önce, diğer iki önemli nokta daha vurgulanmalıdır: Bir yandan, çiğ eti parçaları *Anastenaria*'da sık sık dağıtılıyorsa, bunun sebebi şüphesiz ateşin ana işlevinin bu ritüel çerçevede kurban etini pişirmek olmamasıdır. Öncelikle *Anastenarides*'in üzerinde çıplak ayakla yürüdüğü veya dans ettiği kor kömür katmanını

109 Kozani ve Florina illeri, Deuteraios, *ELA* 17 (1964): 235-36 ve *EKEL* 18-19 (1965-66): 255.

110 Ancak, deri genellikle papazlara verilir veya *Anastenarides* grubunun kasasına gelir için satılır (Kakouri, *Dionysiaka*, 83 ve 161; *Thr.* 46 [1972-73]: 85).

111 Romaios, *Cultes populaires de la Thrace*, 67. Aynı minvalde krş. *ArThTh* 5 (1938-39): 92 ve 15 (1948-49): 282; Kakouri, *Dionysiaka*, 22.

112 *Thr.* 46 (1972-73): 85'te doğru olarak belirtildiği gibi. Koyun ve keçiler de yaygın kurbanlardır.

113 *Thr.* 46 (1972-73): 85; *ArThTh* 5 (1938-39): 140 ve 14 (1947-48): 348: kurbanın bir kısmı köyün ailelerine haşlanmış olarak dağıtılır.

oluşturmak için kullanılır: Bu ayin, kurban içeriğine kıyasla, baskın unsuru ve tüm törenin merkezi kısmını oluşturur. Öte yandan, kurbanda sonra her birinin evde haşlaması için çiğ et parçalarının köy ailelerine dağıtılması,[114] *Anastenaria*'ya has bir uygulama değildir. Yerel koşullar nedeniyle ortak bir hazırlık veya yemek olmadığı başka kurbanlarla daha önce karşılaşmıştık. Burada yine, bu geleneğin açıklamasını antik çağda aramak yerine, anlamını Hıristiyan dinî gerçekliği bağlamında incelemek daha ihtiyatlı olacaktır.

Şimdi, Ortodoks görüşüne göre, et dağıtımı, kurban çerçevesinin dışında bile, kendi içinde anlamlı bir unsur olarak görünür: Kişinin öküzünü kesmesi ve eti yoksullara dağıtması, Hıristiyan hayırseverliğinin örnek bir eylemidir; hatta o kadar önemlidir ki, gelenek bir insanın azizlik yolunda ilerleyişini ifade etmek için doğal olarak bunu kullanır. Böylece, öküzünün etini yoksullara dağıtan Aziz Philippos ödüllendirilmişti: Ertesi sabah ahırında Tanrı tarafından gönderilmiş başka bir canlı öküz bulmuştu.[115] Öte yandan, bedava etin özellikle yoksullara dağıtımının önemi, bazı özel kurbanlarda o kadar belirgindir ki, azize vaat edilen hayvanın öldürülmesi, çok resmî bir görüntüsü olsa bile, etli yiyeceklerin dağıtımına basit bir başlangıç olarak görünür ve son tahlilde dindar Hıristiyanın azize olan borcunu ödemesini sağlayan şey sadece bu dağıtımdır.[116] Aynı amaçla, Saranta Ekklesia (doğu Trakya) ilinin en zengin köylüleri, büyük bir ortak yemek hazırlamak veya en azından tüm sakinlere bol et porsiyonları sağlamak için koyun veya düveler kurban ederdi.[117]

114 Bkz. bu konuda *Anastenarides*'ten birinin tanıklığı, *ArThTh* 5 (1938-39) içinde: 140.

115 Bu, Yunanistan'da oldukça yaygın bir gelenektir (*ELA* 15-16 [1962-63]: 239-40).

116 Krş. *Thr.* 8 (1937): 390. Tenos'ta çeşitli aileler Aziz Tomas Pazarı'nda bir kuzu kesmeyi vaat eder ki "böylece insanların yiyecek bir şeyleri olsun" (A. Floriakis, *Tenos: Popüler Kültür* [Yunanca] [Atina, 1971]: 196-7).

117 Chatzopoulos, *Thrakiki Epetiris* (1897), 1: 195. [Saranta Ekklesia = Kırklareli –ç.n.]

Bazen bu "iyi iş"i üstlenen taraf, bir bayram için oraya akın eden tüm hacılara ücretsiz bir etli yemek sunan kilisedir.[118] Ve öncesinde kurban olmasa bile dağıtımın gerçekleşmesi, Ortodoks dinindeki bu merhamet işinin önemli boyutunu yeterince ortaya koyar.

Kilise kanunları, kiliseye ve papazlara sunulan (izin verilen ve hatta tavsiye edilen) *hediyeler* ile sürekli yasaklanan *kurbanlar* arasında bir ayrım yapmayı başaramadıysa, bunun sebebi şüphesiz ki bu iki şeyin gündelik pratikte organik olarak bağlantılı olmasıydı. Ve yeni-Yunan kurbanı, hediyeleri içeren daha geniş bağlamdan veya daha doğrusu vaatlerden söz edilmeden anlaşılamaz: Daha önce gördüğümüz gibi, *tazein* (vaat etmek) kökenli *tama*, Tanrı veya aziz ile onun mümini arasında bir tür sözleşmeye bağlı olarak, niyaz edilmiş veya halihazırda alınmış bir nimet karşılığında, vaat edilen şeydir. *Tamata*, kişinin davranışları (azizin bayramı sırasında oruç tutmak, onuruna ayin okutmak, sadaka vermek vs.), sunular (yağ, tütsü, balmumu, meyve, buğday vs.) veya hatta azizin bayram gününde onun onuruna kesilmesi vaat edilen bir hayvan olabilir. Dolayısıyla, hayvanın öldürülmesini onun bir parçası olduğu *tamata*'nın daha geniş kategorisinden ayırmak mümkün değildir. *Tama*'nın doğasının belirgin bir şekilde bireysel olduğu itirazı yapılabilir: Verici ve alıcı arasında iki kutuplu bir ilişki kurmakla sınırlıdır ve bu açıdan son derece kolektif olan kurbanın zıttıdır. Fakat kurban çerçevesinde, *tama* tam da kolektif ve bireysel arasındaki sınırları bulanıklaştırır. Hayvan (genellikle özel bir kurbanda olduğu gibi) evde kesildiğinde bile, işler sınırlı aile çemberinin dışındaki mümkün olan en fazla sayıda insanın etin bir kısmını yiyeceği şekilde yönetilir. Ve çoğu zaman bir kamusal kurbanda öldürülen hayvanlar, azizin yıllık bayram gününde özel şahıslar veya farklı aileler tarafından düzenli olarak sağlanan *tamata*'dır. Bu durumda, bireysel *tama* genellikle sahip olduğu arızi yönü kaybeder, düzenli bir ritme girer, diğer *tamata*

118 Krş. Loukatos, *ELA* 9-10 (1955-57): 420 ve Spyridakis, *ELA* 9-10 (1955-57): 408.

ile birleşerek tam anlamıyla bir toplum meselesi haline gelir ve aynı zamanda özel ve kamusal kurbanlar arasındaki sınır çizgisini siler.

Mümini azize bağlayan taahhüt ne (ciddi cezalar olmaksızın) iptal edilebilir ne de hatta değiştirilebilir: "Sen kan vaat ettiğine göre, aziz kanın akmasını istiyor" ve aziz yağ, mum veya para ile tatmin olmayacaktır. Vaat edilen kurbanı başka biriyle, hatta daha değerli bir şeyle değiştirmek de imkânsızdır.[119] Hoşnut kalmayan aziz sadece cezalandırmakla kalmaz, aynı zamanda kendi hakkını da arar ya da daha ziyade kurban kendi rızasıyla azize gelir. Ve böylece zavallı mümin canlı *tamata*'sının bayram gününde kiliseye doğru gittiğini çaresizce izler ve kaçınılmaz ilerleyişlerini durduramaz (Girit geleneği).[120]

Tamata'yı yöneten alışveriş sistemi ile yakından bağlantılı olarak evcil hayvanların kanlı kurbanı, daha geniş bir fenomenle ilişkilendirildiği takdirde, daha anlaşılır hale gelir: Evcil hayvanların sürüleri korumayı ve geliştirmeyi amaçlayan birçok pratik içeren popüler ibadetlerdeki önemli yeri. Hagiografik gelenek hayvanların koruyucusu olan birçok aziz bilir: Bayramları sırasında ve bazen dışında, hayvanlara kilisede kutsanmış ekmek sunulur; koruyucu bir azize yün kutsanır; bir aziz şapelinde tütsü yakılır; ve bir azizden kayıp hayvanları bulması istenir.[121] Hayvan

119 Bu sözleşme yükümlülükleri için bkz. Megas, "Sacrifice," 164, 166; krş. 155: (bir Trakya köyünde geleneksel *kourbani* hayvanı olan) bir boğa yerine bir koçun kurban edilmesinin, otuz beş kişinin ölümüne yol açtığı söylenir. Vaat ettiğinden daha büyük bir tekeyi kurban eden çoban, bayramdan döndüğünde diğerini ölü bulur (*Eos* 76-85 [1964]: 320). Ayrıca bkz. *Kritika Chronika* 10 (1956): 37, 45.

120 *Kritika Chronika* 10 (1956): 34, 45; *Eos* 76-85 (1964): 320; *ELA* 13-14 (1960-61): 261. Azize Paraskevi korkunç cezalarıyla bilinir (krş. *ELA* 9-10 [1955-56]: 91, Naksos geleneği); zira bir göz şifacısı olarak, vaat edilen buzağıyı kurban etmek yerine, ona ölü hayvanı getiren ve dahası hayvanın derisini kendine saklayan adam gibi dinsizleri kör eder (*ELA* 15-16 [1962-63]: 345).

121 *ELA* 17 (1964): 232-34 (Aziz Modestos, Aziz Spyridon ve Aziz Mamas); *Laogr.* 11 (1934-37): 233 (Aziz Georgios).

hastalıklarını önlemek veya iyileştirmek için köy papazları veya köylüler ahırlara ve hayvanlara kutsal bir kaynaktan gelen su serper; ya da genellikle, evin veya ahırın kapısına bir haç yaparlar ve bazen de "kötü ruhların içeri girmesini önlemek ve hayvanları hastalıklardan korunmak için" gübre kullanırlar.[122] "Tüm sığır, koyun ve keçi hastalıkları" için özel ayinler; ve de Tanrı'nın İbrahim ve İshak, Yakup ve Davut'un sürülerini kutsadığı gibi, hayvanları kutsaması, acı çeken veya ölmekte olan hayvanları Şeytan'ın zulmünden ve zorbalığından kurtarması ve onları sağ ve sağlam kılması için Tanrı'ya yakarılan özel dualar vardır. Çünkü ona hizmet etmesi için insana hayvanları veren Tanrı'dır.[123] Tanrı ve Mesih'e seslenen duaların yazarı olarak Aziz Modestos ve Aziz Mamas verilir: Bu dualar, içlerinden birinin başlığına göre, "sığır, at, eşek, katır, koyun, keçi, arı ve diğer hayvanların her türlü ölümcül hastalığı ya da ziyanı" için okunurdu.[124] Bu duaların okunduğu ritüel bağlamı hayal etmek için, hasta koyunlar için yapılmış bir Aziz Mamas ayinine eşlik eden biraz muğlak talimatlara başvurabiliriz: Öyle görünüyor ki en baştaki hayvanın çanı kilisenin merkezine, orada toplandığı anlaşılan hayvanların ortasına, konulurdu. Ayinden sonra, papaz bu çanın başında ayakta durarak azizin duasını okur ve daha sonra bir haç yerine çanı kullanarak koyunlara tuzlu su serper. Son olarak, papaz çanı hayvanların arasına fırlatır ve çabasının karşılığı olarak

122 *ELA* 17 (1964): 233; *Mikrasiatika Chronika* 6 (1955): 202; *ArThTh* 13 (1946-47): 160; Aziz Georgios bayramı sırasında dış kapı inek gübresi ile kaplanır (*Mes. Gram.* 1 [1931]: 155). Hayvanları iyileştiren azizlere dair, bkz. Koukoules, *Eustathe*, 2: 5.

123 Dmitrievsky, *Euchologia*, 2: 804-805; *Euchologion to Mega*, 509b, 512b ("hayvanlar için okunan Aziz Mamas duası") ve 381b-382a.

124 *Euchologion to Mega*, 510-511b (Aziz Modestos'a). Bu dualarda, yine Tanrı'nın koruduğu ve çoğalttığı İsrail sürülerine ve hayvanları tehdit eden çeşitli hastalık isimlerine birden fazla atıf buluruz (ayrıca krş. *Euchologion to Mega*, 509b-510a ve Dmitrievsky, *Euchologia* 2: 124-26: Aziz Mamas'a dua).

bu aletin çarptığı koyunu alırken, çoban kutsanmış olan sürüsünü uzaklaştırır.[125] Kilisenin içinde hayvanların varlığı imkânsız değildir.[126] Bazı popüler dinî uygulamalar, köy kilisesinin evcil hayvanlara açık bir yer olabileceğini gösterir. Kaldı ki kurbanlık hayvanlarının resmî dinin kurumsal alanına sokulması en iyi bu genel bağlamda anlaşılır.

Yeni-Yunan kanlı kurbanın çehresini oluşturan bazı temel yönleri çözümlemeye çalışırken, tüm karmaşıklığıyla yeni-Yunan gerçekliğinin hususi bir olgusu gibi görünen bir kurum hakkında eksiksiz bir çalışma yaptığımızı iddiasında değiliz: Amacımız zorunlu bir "köken" arayışı ya da gerekirse "üretimi" için uzak geçmişe girmek değildi ki gözlemlerimiz önceden tasarlanmış bir şemaya göre düzenlenmiş olsun. Zayıf ve riskli hipotezler üzerinde spekülasyon yapmak ve muhtemelen (çoğunlukla gerçekte genelleme eğilimi ve tarih dışı bir bakış açısıyla kendini gösteren bu tür arayışlarda olduğu gibi) somut nesneyi gözden kaçırmak yerine, popüler ibadet ritinin geleneksel bir köylü medeniyeti bağlamında dinî ve toplumsal yaşamla nasıl bağlantılı olduğunu görmenin ve işlevselliğinin ötesinde, içinde yaşadığı kültür için taşıdığı değerleri kavramanın daha ilginç olduğuna inandık.

125 Dmitrievsky, *Euchologia*, 2: 473.

126 Ayrıca, büyük miktarlarda, gümüş veya altın adak sunuları şeklinde de bulunurlar.

ONUNCU BÖLÜM

YUNAN KURBANINA DAİR BİR BİBLİYOGRAFYA

Jesper Svenbro

ÖN NOT

Burada sunulan bibliyografya öncelikle bir *araç* olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla, Yunan kurbanının tam bir bibliyografyasını derleme ya da okuyucuya bu alandaki modern araştırma tarihinin bileşenlerini sağlama çabasını temsil etmez. Amaç daha mütevazı idi: Yunan kurbanı ile ilgili gelecekteki çalışmalarda yararlı olabilecek başlıkları toplamak. Bu açıdan bakıldığında, çok geniş bile görünebilir; ancak, bugün artık geçerli olmayan sonuçlar sunsalar bile, *realia* (gerçek şeyler) alanındaki önemli çalışmalarla ilgili maddeleri silmemeye büyük özen gösterilmiştir.

Sonuç olarak, bu bibliyografyada yer alan başlıklar değer olarak çok eşitsizdir. Örneğin, Stengel, Rıudhardt ve Casabona gibi temel eserlerle birlikte marjinal öneme sahip, fakat bir iki spesifik noktanın peşinden gitmek için yararlı görünen makaleler vardır. Herhangi

bir teorik bir bakış açısına diğerine göre asla öncelik verilmemiştir. Böylece, mevcut cilt çerçevesinde bu teorik olarak heterojen bibliyografya herhangi bir bilimsel "müttefik listesi" oluşturmaz.

Açıkçası, bu çeşitlilik, atıfta bulunulan eserleri sınıflandırmaya çalışırken sorunlara yol açar. Basit bir alfabetik veya kronolojik sunum yerine, başvuruyu kolaylaştırmak için başlık listesi seçildi. Analitik olmaktan ziyade betimleyici olan başlıklar sadece işlevsel düşüncelerin sonucudur ve bu düşünceler hiçbir şekilde zımni bir Yunan kurban teorisi ile ilgili değildir; bunun yerine bu bibliyografyanın pratik amacından kaynaklanmışlardır.

1. GENEL ÇALIŞMALAR

Burkert, W. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche.* Die Religionen der Menschheit, 15. Stuttgart-Berlin-Cologne-Mainz, 1977.

Corbett, P. E. "Greek Temples and Greek Worshippers: The Literary and Archaeological Evidence." *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 17 (1970): 149-58.

Deubner, L. *Attische Feste.* 3. ed. Hildesheim, 1966.

Donaldson, J. "On the Expiatory and Substitutionary Sacrifices of the Greeks." *Transactions of the Royal Society of Edinburgh* 27 (1876): 427-65.

Eitrem, S. *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer.* Videnskapsselskapets Skrifter 1914, 2: 1. Christiania, 1915.

_____. *Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte.* Cilt 3. Videnskapsselskapets Skrifter 1919, 2: 2. Christiania, 1919.

Garcia Lopez, J. *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micenica y homerica.* Manuales y Anejos de "Emerita" 26. Madrid, 1970.

Harrison, J. E. *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion.* Cambridge, 1912.

Hewitt, J. W. "On the Development of the Thank-offering among the Greeks." *Transactions of the American Philological Association* 43 (1912): 95-111.

James, E. O. *Sacrifice and Sacrament.* Londra, 1962.

Kérényi, K. *La Religion antique. Ses lignes fondamentales.* Çev. Y. Le Lay. Yazar tarafından gözden geçirilmiş ve daha önce yayımlanmamış

bir bölümle desteklenmiş. Cenevre, 1957. [Eserin orijinal başlığı: *Die antike Religion.* 2. ed. Cologne, 1952.]

Legrand, Ph.-E. "Sacrificium." *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* 4, 2 (Paris, 1909): 956-73.

Loisy, A. *Essai historique sur le sacrifice.* Paris, 1920.

Nilsson, M.P. *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen.* Leipzig, 1906.

_____. *Geschichte der griechischen Religion.* 3. ed. Cilt 1. Handbuch der Altertumswissenschaft 5, 2, 1. Münih, 1967. Cilt 2 (5, 2, 2). Münih, 1974.

Nock, A. D. "The Cult of Heroes." *Harvard Theological Review* 37 (1944): 141-74. (Yeni basımı *Essays on Religions and the Ancient World* içinde, 2: 575-602. Oxford, 1972.)

Rudhardt, J. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce ancienne.* Cenevre, 1958.

Stengel, P. *Quaestiones sacrificales.* Berlin, 1879.

_____. *Opferbräuche der Griechen.* Leipzig-Berlin, 1910.

_____. *Die griechischen Kultusaltertümer.* 3. ed. Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft 5, 3. Münih, 1920.

Tresp, A. *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller.* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 15, 1. Giessen, 1915.

Yerkes, R. K. *Sacrifice in Greek and Roman Religions and in Early Judaism.* New York, 1952.

Ziehen, L. "Opfer." *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 18, 1. Stuttgart, 1939, 579-627.

2. KURBAN TEORİLERİ

Bertholet, A. *Der Sinn des kultischen Opfers.* Abhandlungen der Preussichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1942, 2; Berlin, 1972.

Burkert, W. *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen.* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 32. Berlin, 1972.

_____. "Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur." *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft.* Ed. G. Stephenson. Darmstadt, 1976, 168-87.

Detienne, M. "La cuisine de Pythagore." *Archives de sociologie des religions* 29 (1970): 141-62. (Biraz farklı bir biçimde yeni basımı *Les Jardins Adonis* içinde. Paris, 1972, 76-114.)

_____. *Dionysos mis à mort*. Paris, 1977.

Festugière, A.-J. "Une nouvelle théorie du sacrifice chez les Grecs." *Revue des études grecques* 59-60 (1946-47): 447-55. (Yeni basımı *Etudes d'histoire et de philology* içinde. Paris, 1975, 37-45.) (Aşağıda atıf yapılan K. Meuli'nin makalesine ilişkin.)

Girard, R. *La Violence et le Sacré*. Paris, 1972. [Türkçesi: *Şiddet ve Kutsal*, çev. Necmiye Alpay, Kanat Kitap, 2003]

Gusdorf, G. *L'Expérience humaine du sacrifice*. Paris, 1948.

Hubert, H. ve Mauss, M. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice," (1899). (Yeni basımı M. Mauss, *Oeuvres*. Cilt 1 içinde, "Les fonctions sociales du sacré." Paris, 1968, 193-307.)

Laum, B. *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*. Tübingen, 1924.

Leeuw, G. van der. "Die Do-ut-des-Formel in der Opfertheorie." *Archiv for Religionswissenschaft* 20 (192.0-21): 241-53.

Lefevre, E. "Die Lehre von der Entstehung des Tieropfers in Ovids Fasten 1.335-456." *Rheinisches Museum* 119 (1976): 39-64.

Loisy, A. "Le régime du sacrifice dans les différentes religions." *Revue bleue. Revue politique et littéraire* 52 (1914): 161-66. (Collège de France'taki dinler tarihi dersinin açılış dersi.)

Mauss, M. Bkz. yukarıda Hubert, H. ve Mauss, M.

Meuli, K. "Griechische Opferbrauche." *Phyllobolia for Peter von der Mühll*. Basel, 1946, 185-288.

Sabbatucci, D. *Saagio sul misticismo greco*. Roma, 1965.

Schwenn, F. *Gebet und Opfer*. Heidelberg, 1927.

Toutain, J. "Sur quelques textes relatifs à la signification du sacrifice chez les peuples de l'Antiquité." *Revue de l'histoire des religions* 83 (1921): 109-119.

Turner, V. "Sacrifice as Quintessential Process." *History of Religions* 16 (1977): 189-215.

Vernant, J.-P. *Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris, 1976. (= *Religion grecque, religions antiques*. Paris, 1976. Veya "Grèce ancienne et étude comparée des religions." *Archives de sciences sociales des religions* 41 (1976): 5-24.)

Yavis, C. G. "The Central Devotional Act in the Ritual of Sacrifice." *American Journal of Archaeology* 55 (1951): 152-53'te özetlenmiş makale.

3. YAZIT DERLEMELERİ

Herzog, R. *Heilige Gesetze von Kos*. Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse 6. Berlin, 1928.

Prott, I. (H.) von ve Zeihen, L. *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*. Leipzig, 1896-1906.

Rougemont, G. "Lois sacrées et règlements religieux." *Corpus des inscriptions de Delphes*. Cilt 1, Ecole française d'Athènes. Paris, 1977.

Sokolowski, F. *Lois sacrées de l'Asie Mineure*. Ecole française d'Athènes. Travaux et mémoires des anciens membres étrangers de l'Ecole et de divers savants, 9. Paris, 1955.

_____. *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*. Ecole française d'Athènes. Travaux et mémoires ... 11. Paris, 1962.

_____. *Lois sacrées des cités grecques*. Ecole française d'Athènes. Travaux et mémoires ... 18. Paris, 1969.

4. KURBANLA İLGİLİ TERİMLER

Beer, H. Ἀπαρχή *und verwandte Ausdrücke in griechischen Weihinschriften*. Doktora tezi. Wurzburg, 1914.

Benveniste, E. *Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Cilt 1-2. Paris, 1969.

Casabona, J. *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*. Publications des Annales de la faculté des lettres et sciences humaines d'Aix, n.s. 56. Aix-en-Provence, 1966.

Festugiere, A.-J. "Omophagion emballein." *Classica et Medievalia* 17 (1956): 31-34. (Yeni basımı *Etudes de religion grecque et hellénistique* içinde. Paris, 1972, 110-13.)

Fritze, H. von. "Οὐλαί." *Hermes* 32 (1897): 235-50.

_____. "Zum griechischen Opferritual. Αἴρεσθαι und καταστρέφειν." *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 18 (1903): 58-67.

Gill, D. "*Trapezomata*: A Neglected Aspect of Greek Sacrifice." *Harvard Theological Review* 67 (1974): 117-37.

Institut Femand Courby. "Les mots grecs." *Index du Bulletin épigraphique de J. et L. Robert, 1938-1965*. Cilt 1. Paris, 1972.

Laum, B. "Das Amt der Kolakreten." *Archiv for Religionswissenschaft* 25 (1927): 213-16. (Aşağıda "Altars and Tables" olarak atıf yapılan E. Maas'ın makalesine yanıt.)

Legrand, Ph.-E. "Questions oraculaires. 1. La promanteia." *Revue des études grecques* 13 (1900): 281-301. (Özellikle 290-93.)

Merkelbach, R. "Βόλιμον." *Zeitschrift for Papyrologie und Epigraphik* 4 (1969): 203-204.

Paley, F. A. "Upon the Sacrificial Sense of μεροί and μερία." *Transactions of the Cambridge Philological Society* 1 (1872-80): 202-203.

Platt, A. "Iphigenia and ἑκατόμβη." *Journal of Philology* 22 (1894): 43-48.

Robert, L. *Hellenica* 11-12. Paris, 1960. Böl. 10, "Παρ άστασις ἱερῶν." 126-31.

Roscher, W. H. "Zu den griechischen Religionsaltertümern." *Archiv for Religionswissenschaft* 6 (1903): 62-69. (Zu Hesychios s.v. 1. ὀγδόδιον. 2. βοῦς ἔβδομος.)

_____. "Über Ursprung und Bedeutung des βοῦς ἔβδομος. Eine Verteidigung." *Archiv for Religionswissenschaft* (1904): 419-36.

Scheller, M. "τρίττοια βόαρχος." *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 74 (1956): 233-35.

Sokolowski, F. "On the New Pergamene Lex Sacra." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 14 (1973): 407-13. (Περιθυειν, "düzenli olarak kurban sunmak.")

Stengel, P. "Θυσίαι ἄσπονδοι." *Hermes* 22 (1887): 645-48.

_____. "Σπλάγχνα." *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 9 (1894): 114-17.

_____. "Zu den griechischen Sakralaltertümern." *Hermes* 39 (1904): 611-17. (1. Δαρτά. 2. Θυελαί-θυλήματα. 3. Ἀναλίσκειν. 4. Theophrastus, *Characters* 22.)

_____. "Κόπτειν." *Berliner philologische Wochenschriften* (1908): 927.

_____. *Opferbräuche der Griechen.* Leipzig-Berlin, 1910.

_____. "Σφαγια." *Archiv für Religionswissenschaft* 13 (1910): 85-91.

_____. "Zu den griechischen Schwuropfern. Τόμια. Ἱερα τέλεια." *Hermes* 49 (1914): 90-101.

_____. "Ἐντέμνειν, ανατέμνειν." *Hermes* 49 (1914): 320.

_____. "Λουτρά, χέρνιβες." *Hermes* 50 (1915): 630-35.

_____. "Ἔνδορα." *Hermes* 54 (1919): 208-11.

_____. "Zu den griechischen Sakralaltertümern." *Hermes* 59 (1924): 307-321. (1. *Aristophanes Barış* 955 vdd.; 2. τέμνειν ve ἐντέμνειν.)

Ziehen, L. "Εὐστόν." *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung* 24 (1899): 267-74.

_____. "Οὐλοχύται." *Hermes* 37 (1902): 391-400.

_____. "Die Bedeutung von προθύειν." *Rheinisches Museum* 59 (1904): 391- 406.

_____. "Σφαγια." *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft* 2, 3; 2. Stuttgart, 1929, 1669-79.

_____. "Zum Opferritus." *Hermes* 66 (1931): 227-34. (Αἴρεσθαι τούς βοῦς.)

5. RAHİPLER VE RAHİPLİK

Bischoff, E. F. "Kauf und Verkauf von Priesterthümern bei den Griechen." *Rheinisches Museum* 54 (1899): 9-17.

Doermer, G. (Dörmer, W.) *De Graecorum sacrificulis qui* ἱεροποιοί *dicuntur*. Dissertationes philologicae Argentoratenses selectae 8, 1 (1885): 1-75. Tez. Strasburg, 1883.

Ghinati, F. "Sacerdozi greci eponimi nella Sicilia romana." *Memorie dell'Accademia Patavina. Classe di Scienze morali, Lettere ed Arti* 77 (1964-65): 331-56. (Ἱεροθύτης ἀμφίτολος.)

Herbrecht, H. *De sacerdotii apud Graecos emptione penditione*. Tez. Strassburg, 1885.

Lehmann, B. *Quaestiones sacerdotales. 1. De titulis ad sacerdotiorum apud Graecos penditionem pertinentibus*. Tez. Königsberg, 1888.

LeRoy, C. "Λακωνικά." *Bulletin de correspondance hellénique* 85 (1961): 206-35, özellikle 228-34.

Martha, J. *Les Sacerdoces athéniens*. Tez. Paris, 1881.

Otto, W. "Kauf und Verkauf von Priesterthümern bei den Griechen." *Hermes* 44 (1909): 594-99.

Piccaluga, G. "Myc. *i-je-re-u*: osservazioni sui ruolo sacrale." *Atti e Memorie dell Primo Congresso Internazionale di Micenologia*. Cilt 2. Incunabula Graeca 25, 2. Roma, 1968, 1046-56.

Segre, M. "Osservazioni epigrafiche sulla vendita di sacerdozio." *Rendiconti del r. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere* 69 (1936): 811-30 ve 70 (1937): 83-105.

Smith, D. R. "The Functions and Origins of Hieropoioi." Doktora tezi, Pennsylvania Üniversitesi, 1968. Ayrıca bkz. *Dissertation Abstracts* 39 (1969) 3593A-3594A.

_____. "Hieropoioi and Hierothytai on Rhodes." *L'Antiquité classique* 41 (1972): 532-39.

Sokolowski, F. "Ventes des prêtrises d'Erythrae." *Bulletin de correspondance hellénique* 70 (1946): 548-51.

_____. "Fees and Taxes in the Greek Cults." *Harvard Theological Review* 47 (1954): 153-64.

Ziehen, L. "Die panathenäischen und eleusinischen ἱεροποιοί." *Rheinisches Museum* 51 (1896): 211-25.

_____. "Hiereis." *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 8, 1. Stuttgart, 1913, 1411-24.

6. KESME, PİŞİRME VE PİŞİRME ALETLERİ

Amyx, D. A. "The Attic Stelai. Part 3: Vases and Other Containers." *Hesperia* 27 (1958): 163-307.

Berthiaume, G. *Les Rôles du mageiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne* (Mnemosyne. Supplementa 70). Leyden, 1982. (Tez. Paris Üniversitesi 8, 1976.)

Blatter, R. "Herakles beim Gelage." *Archäologische Anzeiger* 91 (1976): 49-52. (*Makhaira.*)

Borthwick, E. K. "Two Scenes of Combat in Euripides." *Journal of Hellenic Studies* 90 (1970): 15-21. (Özellikle Euripides *Andromache* 1129-34 üzerine s. 15-17.)

Bruns, G. *Küchenwesen und Mahlzeiten.* Archaeologica Homerica. Die Denkmäler und das frühgriechische Epos 2 Q. Göttingen, 1970.

Delcourt, M. *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques.* Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège 174. Paris, 1965. (Özellikle *makhaira* üzerine s. 39-40.)

Dohm, H. *Mageiros. Die Rolle des Kochs in der griechisch-römischen Komödie.* Zetemata 32. Münih, 1964.

Festugiere, A.-J. "Omophagion emballein." *Classica et Mediaevalia* 17 (1956): 31-34. (Yeni basımı *Etudes de religion grecque et hellénistique* içinde. Paris, 1972, 110-113.) (*Kanoun.*)

Giannini, A. "La figura del cuoco nella commedia greca." *Acme* 13 (1960): 135-216.

Goettling, C. *Commentatio de machaera delphica.* Jena, 1856.

Herrmann, H. V. "Kesselattaschen und Reliefuntersätze." *Die Kessel der orientalisierenden Zeit* 1. Olympische Forschungen 6. Berlin, 1966.

Humborg. "Κανοῦν." *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Supplementband* 4. Stuttgart, 1924, 867-75.

Kron, U. "Zum Hypogäum von Paestum." *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 86 (1971): 117-48. (*Obeloi.*)

Latte, K. "Μάγειρος." *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 14, 1. Stuttgart, 1928, 393-95.

Laum, B. *Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes.* Tübingen, 1924. (Obeloi.)

Masson, O. "Kypriaka. 2. Recherches sur les antiquités de la région de Pyla." *Bulletin de correspondance hellénique* 90 (1966): 1-21. (Apollo *Mageirios* tapınağında iki *mageiros* heykeli.)

Orlandini, P. "Lo scavo del Thesmophorion di Bitalemi e il culto delle divinità ctonie a Gela." *Kokalos* 12 (1966): 8-35. (*Makhaira.*)

Parise, N. "Per un'introduzione allo studio dei Vsegni premonetari' nella Grecia antica." *Annali dell'Istituto Italico di Numismatica.* 1979: 51-74. (*Obeloi.*)

Rankin, E. M. *The Role of the* Μάγειροι *in the Life of the Ancient Greeks.* Chicago, 1907.

Reinach, A. "Veru, verutum, vericulum." *Dictionnaire des antiquités grecqués et romaines* 5, 1. (Paris, 1912): 739-41.

Reinach, S. "Culter." *Dictionnaire des antiquités grecqués et romaines* 1, 2. Paris, 1887, 1582-87.

Rolley, Cl. *Les Trépieds à cuve clouée.* Ecole française d'Athènes. Fouilles de Delphes 5, 3. Paris, 1977.

Roux, G. "Meurtre dans un sanctuaire sur l'amphore de Panagurište." *Antike Kunst* 7 (1964): 30-41. (*Mákhaira.*)

Schelp, J. *Das Kanoun. Der griechische Opferkorb.* Beiträge zur Archäologie 8. Würzburg, 1975.

Sparkes, B. A. "The Greek Kitchen." *Journal of Hellenic Studies* 82 (1962): 121-37, pl. 4-8.

_____. "The Greek Kitchen: Addenda." *Journal of Hellenic Studies* 85 (1965): 162-63.

Svoronos-Hadjimichalis, V. "Fosses à rôtir dans des demeures helléniques du 4e siècle av. J.-C." *L'Hellénisme contemporain* 10 (1956): 106-24. (Özellikle *obeloi* üzerine s. 111-16.)

7. SUNAKLAR VE MASALAR

Blümner, H. "Die Speisetische der Griechen." *Archäologische Zeitung* 42 (1884): 179-92 ve 285.

_____. "Nachtrag." *Archäologische Zeitung* 43 (1885): 287-90.

Demangel, R. "Sur l'autel creux." *Revue des études anciennes* 42. Mélanges G. Radet. 1940, 102-105.

Deonna, W. *Le Mobilier délien.* Ecole française d'Athènes. Exploration archéologique de Délos 18. Paris, 1938.

_____. "Les cornes gauches des autels de Dréros et de Délos." *Revue des études anciennes* 42. Mélanges G. Radet. 1940, 111-26.

Dow, S. ve Gill, D. H. "The Greek Cult Table." *American Journal of Archaeology* 69 (1965): 103-14.

Eitrem, S. "Miscellanea." *Classical Review* 35 (1921): 20-23. (Özellikle kurban masası [*mensam evertere*] üzerine s. 20-21.)

Gill, D. H. "The Classical Greek Cult Table." *Harvard Studies in Classical Philology* 70 (1965): 265-69'da özetlenmiş tez.

Goudineau, Ch. "'Ιεραὶ τράπεζαι." *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome* 79 (1967): 77-134.

Hoffmann, H. "Foreign Influence and Native Invention in Archaic Greek Altars." *American Journal of Archaeology* 57 (1953): 189-95.

Hooker, E. M. "The Significance of Altars in Greek Religion." *Proceedings of the Classical Association* 47 (1950): 31'de özetlenmiş makale.

Jameson, M. H. "The Prehistory of Greek Sacrifice." *American Journal of Archaeology* 62 (1958): 223'te özetlenmiş makale.

Kruse. "Mensa (τράπεζα)." *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 15, 1. Stuttgart, 1931, 937-48.

Maas, E. "Bomos un Verwandtes." *Archiv for Religionswissenschaft* 23 (1925): 221-28. (Κωλακρέται. "Zerschneider des Opfertieres" (χείρω); B. Laum'a karşı: bkz. yukarıda "Kurbanla İlgili Terimler" altında.)

Mare, W. H. "A Study of the Greek Βωμός in Classical Greek Literature." Doktora tezi, Pennsylvania Üniversitesi, 1961. (Ayrıca bkz. *Dissertation Abstracts* 23 [1962]: 1011-12.)

Mischkowski, H. *Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen und Römer.* Tez. Königsberg, 1917.

Nilsson, M.P. "Griechische Hausaltäre." *Neue Beiträge zur klassischen Altertumswissenschaft. Festschrift zum 60.* Geburtstag von B. Schweizer. Stuttgart, 1954, 218-21.

Puchstein, O. "Über Brandopferaltäre." *Berliner philologische Wochenschriften* 13 (1893): 290-99 ve 319-20'de özetlenmiş makale.

Ridder, A. de. "Mensa, Τράπεζα, table." *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines.* 3, 2. (Paris, 1904): 1720-26.

Roux, G. "A propos d'un livre nouveau (S. Dow ve R. F. Healey, *A Sacred Calendar of Eleusis*. Harvard Theological Studies 21. Cambridge, Ma., 1965). Le calendrier d'Eleusis et l'offrande pour la table

sacrée dans le culte d'Apollon Pythien." *L'Antiquité classique* 35 (1966): 562-73.

Welter, G. "Aeginetica." *Archäologischer Anzeiger* (1938): 1-33, (Özellikle 19-30.)

Yavis, C. G. *Greek Altars. Origins and Typology. An Archaeological Study in the History of Religion.* St. Louis Üniversitesi Çalışmaları. Monograph Series, Humanities 1. St. Louis, 1949.

8. KURBANLIK SUNULAR

8.1. Hayvanlar

Baranski, A. *Geschichte der Thierzucht und Thiermedicin im Altertum.* Viyana, 1886. (yeni basım Hildesheim, 1971.)

Brendel, O. *Die Schafzucht im alten Griechenland.* Tez (Giessen). Würzburg, 1934.

Capozza, M. "Spartaco e il sacrificio del cavallo (Plut. *Crassus.* 11.8-9)." *Critica storica* 2 (1963): 251-93.

Cirilli, R. "Le sacrifice du chien." *Revue anthropologique* 22 (1912): 325-34.

Cumont, F. "Le coq blanc des Mazdéens et les Pythagoriciens." *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (1924): 284-300.

Daly, L. W. "The Cow in Greek Art and Cult." *American Journal of Archaeology* 54 (1950): 261'de özetlenmiş makale.

Deubner, L. "Lupercalia." *Archiv for Religionswissenschaft* 13 (1910): 481-508. (Özellikle kopek kurbanları üzerine s. 503 vdd.)

Dierauer, U. *Tier und Mensch im Denken der Antike.* Studien zur antiken Philosophie 6. Amsterdam, 1977.

Fraenkel, M. "Epigraphische Miscellen. 1. Die Inschrift der Kamo." *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung* 21 (1896): 440-43. (Domuz kurbanları)

Hoom, G. van. "Kynika." *Studies Presented to D. M. Robinson.* Cilt 2. St. Louis, 1953, 106-110.

Koppers, W. "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen." *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 4 (1936): 279-411.

Malten, L. "Der Stier in Kult und mythischem Bild." *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 43 (1928): 90-139.

Mayrhofer-Passier, E. "Haustieropfer bei den Indoiraniem und den anderen indogermanischen Völkern." *Archiv Orientální* 21 (1953): 182-205.

Olivieri, A. "Sacrifizio del gallo." *Rivista Indo-Greca-Italica di filologia, lingua, antichità* 8 (1924): 135-37.

Russell, H. L. "Dog-Slaying at the Argive Sheep Festival." *Classical Bulletin* 31 (1955): 61-62.

Scheller, M. "Rinder mit vergoldeten Hörnern." *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 72 (1955): 227-28.

Scholz, H. *Der Hund in der griechisch-römischen Magie und Religion.* Tez. Berlin, 1937.

Stengel, P. "Pferdeopfer der Griechen." *Philologus* 39 (1880): 182-85.

8.2. Diğerleri

Amandry, P. *La Mantique apollinienne à Delphes.* Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 170. Paris. 1950. (8. Bölüm *pelanos*'a ayrılmıştır.)

Brelich, A. "Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma." *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 36 (1965): 27-42.

Fritze, H. von. *De libatione veterum Graecorum.* Tez. Berlin, 1893.

_____. *Die Rauchopfer bei den Griechen.* Berlin. 1894.

Guerinot, A. "Des sacrifices ignés non sanglants dans l'Antiquité romaine, grecque et hindoue." *Revue de linguistique et de philologie comparée* 33 (1900): 240-63.

Jameson, M. H. "The Vowing of a Pelanos." *American Journal of Philology* 77 (1956): 55-60.

Mayer, Cl. *Das Öl im Kultus der Griechen.* Tez (Heidelberg). Würzburg, 1917.

Merentitis, K. I. "Αἱ ἀναίμακτοι προσφοραὶ τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων." *Platon* 4 (1952): 199-222.

Pfister, F. "Rauchopfer." *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft.* 2,1, 1. Stuttgart, 1914, 267-86. .

Stengel, P. "Käseopfer." *Neue Jahrbücher für Philologie* 125 (1882): 672.

_____. "Opferspenden." *Hermes* 57 (1922): 535-50.

Weinreich, O. "Haaropfer an Helios." *Hermes* 55 (1920): 326-28.

9. KURBAN PRATİĞİNİN MUHTELİF NOKTALARINA DAİR MODERN YORUMLAR

Kircher, K. *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum.* Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 9, 2. Giessen, 1910.

Radke, G. *Die Bedeutung der weißen und der schwarzen Farbe in Kult und Brauch der Griechen und Römer.* Tez (Berlin). Jena, 1936. (Özellikle kurbanlık hayvanların rengi üzerine s. 23 vdd.)

Rüsche, F. *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers*. Studien zur Geschichte und Kulten des Altertums. Ergänzungsband 5. Paderborn 1930.

Stengel, P. "Die Zunge der Opfertiere." *Jahrbücher für Philologie* 119 (1879): 687-92.

_____. "Opferblut und Opfergerste." *Hermes* 41 (1906): 230-46.

Wächter, Th. *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 9, 1. Giessen, 1910.

Wunderlich, E. *Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 20, 1. Giessen, 1925.

10. KEHANET

Backstrom, A. "Ieroskopia." *Žurnal ministerstva narodnago prosveščenija* [Halk Eğitimi Bakanlığı Dergisi] 6 (1910): 151-209. [Rusça.]

Bouche-Leclerq, A. *Histoire de la divination dans l'Antiquité*. Cilt 1-4. Paris, 1879-82.

Halliday, W. R. *Greek Divination: A Study of its Methods and Principles*. Londra, 1913.

Stengel, P. "Prophezeiung aus den σφάγια." *Hermes* 31 (1896): 478-80.

_____. "Vogelflug." *Hermes* 37 (1902): 486-87.

11. PAYLAŞIM VE DAĞITIM

Berthiaume, G. *Les Rôles du mageiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne*. (Mnemosyne. Supplementa 70). Leyden, 1982. (Tez. Paris Üniversitesi 8, 1976.)

Borecký, B. "The Primitive Origin of the Greek Conception of Equality." ΓΕΡΑΣ: *Studies Presented to George Thomson on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. Acta Universitatis Carolinae 1963. Philosophica et historica 1. Graecolatina pragensia 2. Prag, 1963, 41-60.

_____. *Survivals of Some Tribal Ideas in Classical Greek: The Use and the Meaning of* λαγχάνω, δατέομαι *and the Origin of* ἴσον ἔχειν, ἴσον νέμειν, *and Related Idioms*. Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica monographica 10. Prag, 1965.

Isenberg, M. "The Sale of Sacrificial Meat." *Classical Philology* 70 (1975): 271-73.

Launey, M. "Le verger d'Héraklès à Thasos." *Bulletin de correspondance hellénique* 61 (1937): 380-409.

Le Guen, B. "La Part du prêtre dans le sacrifice en Grèce ancienne." Yayımlanmamış ely. Paris, 1977.

Poland, F. *Geschichte des griechischen Vereinswesens.* Leipzig, 1909.

Puttkammer, F. *Quo modo Graeci victimarum carnes distribuerint.* Tez. Königsberg, 1912.

Robert, L. *Le Sanctuaire de Sinuri près de Mylasa. 1. Les Inscriptions grecques.* Mémoires de l'Institut français d'archéologie de Stamboul 7. Paris, 1945.

12. BELİRLİ KÜLTLER VE TÖRENLER

Balland, S. "Un taureau dans un arbre." *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à P. Boyancé.* Collection de l'Ecole française de Roma 22. Roma, 1974, 39-56.

Besques, S. "L'Apollon Μαγείριος de Chypres." *Revue archéologique* 8 (1936): 3-11.

Blinkenberg, Ch. "Règlements de sacrifices rhodiens." ΔΡΑΓΜΑ *M. P. Nilsson dedicatum.* Acta Instituti Romani Regni Sueciae 2, 1. Lund, 1939, 96-113.

Burkert, W. "Buzyge und Palladion. Gewalt und Gericht im altgriechischen Ritual." *Zeitschrift für Religions-und Geistesgeschichte* 22 (1970): 356-68.

Daux, G. "Un règlement cultuel d'Andros." *Hesperia* 18 (1949): 58-72.

_____. "La grande démarchie: Un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)." *Bulletin de correspondance hellénique* 87 (1963): 603-38.

_____. "Notes de lecture." *Bulletin de correspondance hellénique* 88 (1964): 676-79.

Dow, S. "The Law Codes of Athens." *Proceedings of the Massachusetts Historical Society* 71 (1953-57): 3-36.

_____. "The Athenian Calendar of Sacrifices: The Chronology of Nikomakhos' Second Term." *Historia* 9 (1960): 270-93.

_____. "The Greater Demarkhia of Erkhia." *Bulletin de correspondance hellénique* 89 (1965): 180-213.

Eitrem, S. '"Die Labyaden und die Buzyga." *Eranos* 20 (1922): 91-121.

_____. "Les Thesmophoria, les Skirophoria et les Arrhétophoria." *Symbolae Osloenses* 23 (1944): 32-45.

_____. "A Purificatory Rite and Some Allied 'Rites de Passage.'" *Symbolae Osloenses* 25 (1947): 36-53.

Feyel, M. "La fête d'Apollon Tarsenos." *Revue des études anciennes* 42. Mélanges G. Radet. 1940, 137-41.

Fontenrose, J. "The Festival Called Boegia at Didyma." *University of California Publications in Classical Archaeology* 1, 11 (Berkeley, 1944): 291-304.

Healey, R. F. "Eleusinian Sacrifices in the Athenian Law Code." *Harvard Studies in Classical Philology* 66 (1962): 256-59'da özetlenmiş tez.

_____. "A Sacrifice without Deity in the Athenian State Calendar." *Harvard Theological Review* 57 (1964): 153-59.

Hiller von Gaertringen, F. "Opferinschrift aus Netteia." *Archiv for Religionswissenschaft* 19 (1916-19): 281-85.

Jameson, M. H. "Notes on the Sacrificial Calendar from Erchia." *Bulletin de correspondance hellénique* 89 (1965): 154-72.

Labarbe, J. "L'âge correspondant au sacrifice du κουρειον et les données historiques du sixième discours d'Isée." *Bulletin de la classe des lettres de l'Academie royale de Belgique* 39 (1953): 358-94.

Lawler, L. B. "Three Cakes for the Dogs." *Classical Bulletin* 30 (1954): 25-28.

Pestalozza, U. "Le origini delle Buphonia ateniesi." *Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere, Scienze morali et storiche* 89-90 (1956): 433-54. (Yeni basımı *Nuovi saggi di religione mediterranea* içinde. Florence, 1964, 203-223.)

Pfister, F. "Zalmoxis." *Studies Presented to D. M. Robinson.* Cilt 2. St. Louis, 1953, 1112-23.

Pouilloux, J. "Héraclès thasien." *Revue des études anciennes* 76 (1974): 305-316.

Prott, H. von. "Buphonien." *Rheinisches Museum* 52 (1897): 187-204.

Roux, G. "La consultation solennelle des Labyades a Delphes." *Revue archéologique* 26 (1973): 59-78.

Segre, M. "Rituali rodii di sacrifici." *Parola del passato* 6 (1951): 139-53. (Krş. yukarıda anılan Blinkenberg'in makalesi.)

Visscher, F. de. *Heracles Epitrapezios.* Paris, 1962.

Weniger, L. "Die monatliche Opferung in Olympia. 1. Die Opferordnung." *Klio* 9 (1909): 291-303.

_____. "Die monatliche Opferung in Olympia. 2. Die Prozession." *Klio* 14 (1914-15): 398-446.

_____. "Die monatliche Opferung in Olympia. 3. Die heilige Handlung." *Klio* 16 (1920): 1-39.

Wünsch, R. "Ein Dankopfer an Asklepios." *Archiv für Religionswissenschaft* 7 (1904): 95-116.

13. İNSAN KURBANI

Brelich, A. "Symbol of a Symbol." *Myths and Symbols: Studies in Honor of Mircea Eliade.* Chicago, 1969, 195-207.

Clement, P. "New Evidence for the Origin of the Iphigenia Legend." *L'Antiquite classiqué* 3 (1934): 393-409.

Fontinoy, C. "Le sacrifice nuptial de Polyxène." *L'Antiquite classiqué* 19 (1950): 383-96.

Griffiths, J. G. "Human Sacrifices in Egypt: The Classical Evidence." *Annales du Service des Antiquités d'Egypte* 48 (1948): 409-23. (1. The Story of Busiris. 2. The Alleged Sacrifice of the 'Typhonian' Men. 3. General Statements.)

Malten, L. "Leichenspiel und Totenkult." *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung* 38-39 (1923-24): 300-40.

Piccaluga, G. *Lykaon. Un tema mitico.* Quaderni di Studi et Materialia di Storia delle Religioni 5. Roma, 1968.

Platt, A. "Iphigenia ἑκατόμβη" *Journal of Philology* 22 (1894): 43-48.

Schwenn, F. *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern. Religionsgeschichtliche Versuch und Vorarbeiten* 15, 3. Giessen, 1915.

Strachan, J. C. G. "Iphigenia and Human Sacrifice in Euripides' *Iphigenia Taurica.*" *Classical Philology* 71 (1976): 131-40.

Vermeule, E. ve Chapman, S. "A Protoattic Human Sacrifice?" *American Journal of Archaeology* 75 (1971): 285-93.

14. SAVAŞ VE KURBAN

Eitrem, S. "Mantis and σφάγια." *Symbolae Osloenses* 18 (1938): 9-30.

Popp, H. *Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern und Festen auf die Kriegführung der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.* Tez (Erlangen). Wurzburg, 1959.

Szymanski, T. *Sacrificia Graecorum in bellis militaria.* Tez. Marburg, 1909.

15. KURBANIN MİTLERDE VE METİNLERDE TEMSİLLERİ

Burkert, W. "Greek Tragedy and Sacrificial Ritual." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 7 (1966): 87-121.

Durand, J.-L. "Le corps du delit." *Communications* 26 (1977): 46-61.

_____. "Le rituel du meurtre du boeuf laboureur et les mythes du premier sacrifice animal en Attique." *Il mito greco. Atti del convegno internazionale.* (*Urbina 7-12 maggio 1973.*) Roma, 1977, 121-34.

Kahn (Kahn-Lyotard), L. "Le récit d'un passage et ses points nodaux. Le vol et le sacrifice des boeufs d'Apollon par Hermès." *Il mito greco. Atti del convegno internazionale.* (*Urbina 7-12 maggio 1973.*) Roma, 1977, 107-117.

_____. *Hermès passe, ou les ambiguïtés de la communication.* Paris, 1978.

Kérényi, K. "Un sacrificio dionisiaco (Conferenza letta all'Università di Roma nel dicembre del 1950)." *Dionisio* 14 (1951): 139-56.

Rudhardt, J. "Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice. Les rôles corrélatifs de Prométhée and de son fils Deucalion." *Museum Helveticum* 27 (1970): 1-15.

Segal, Ch. "Mariage et sacrifice dans les *Trachiniennes* de Sophocle." *L'antiquite classiqué* 44 (1975): 30-53.

Thomsen, A. "Der Trug des Prometheus." *Archiv für Religionswissenschaft* 12 (1909): 460-90.

Vemant, J.-P. "Les troupeaux du Soleil et la Table du Soleil (*Odyssée* 12.260 ff.; Hérodote 3.17-26)." *Revue des études grecques* 85 (1972): 14-17'de özetlenmiş ve yukarıda "Güneşin Ülkelerinde Yiyecek," bölüm 7'de geliştirilmiş makale.

_____. *Mythe et société en Grèce ancienne.* Paris, 1974. (Özellikle Prometheus miti üzerine s. 177-94.) [Türkçesi: *Eski Yunan'da Mit ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan, Alfa Yayınları, 2017]

Vidal-Naquet, P. "Chasse et sacrifice dans l'*Orestie* d'Eschyle." *Parola del passato* 129 (1969): 401-25. (Yeni basımı J.-P. Vernant ve P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* içinde. Paris, 1972, 133-158.) [Türkçesi: "Aiskylos'un Oresteia'sında Av ve Kurban", *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, çev. Sevgi Tamgüç, Kabalcı Yayınları, 2012: 165-198.]

_____. "Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*." *Annales. Economie, sociétés, civilisations* 25 (1970): 1278-97. (Yeni basımı *Problèmes de la terre en Grèce ancienne* içinde. Ed. M. I. Finley. Paris-The Hague, 1973, 269-92.).

Vincent, A. "Essai sur le sacrifice de communion des rois atlantes." *Memorial Lagrange*. Paris, 1940, 81-96. (Plato *Critias* 119c5-120c4.)

Zeidin, F. I. "The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 96 (1965): 463-508.

_____. "Postscript to Sacrificial Imagery in the Oresteia (*Agamemnon* 1235-37)." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 97 (1966): 645-53.

16. GÖRSEL BELGELEME

Amyx, D. A. "A New Pelike by the Geras Painter." *American Journal of Archaeology* 49 (1945): 508-18.

Blatter, R. "Herakles beim Gelage." *Archäologischer Anzeiger* 91 (1976): 49-52.

Bulard, M. *Description des revêtements peints à sujet religieux*. Ecole française d'Athènes. Exploration archéologique de Délos 9. Paris, 1926. (İtalyan kolonisi Delos.)

_____. "Un vase grec à figures rouges découvert en Lorraine." *Bulletin de correspondance hellénique* 70 (1946): 42-50. (ayrıca *ARV*² 1190, 26.)

Eitrem, S. "Opferaufzug und Opfermusik auf korintischem Amphoriskos." Αρχαιολογική Έφημερίς, 92-93 (1953-54): cilt 1, 25-34. (Oslo Etnografya Müzesi, env. no. 6909, 5.)

Friis Johansen, K. "Eine neue caeretaner Hydria." *Opuscula romana* 4. Acta Instituti Romani Regni Sueciae, Series in 4°, 22. Lund, 1962. (Kopenhag env. no. 13567)

Lehnstaedt, K. *Prozessionsdarstellungen auf attischen Vasen*. Tez. Münih, 1971.

Masson, O. "Kypriaka. 2. Recherches sur les antiquités de la région de Pyla." *Bulletin de correspondance hellénique* 90 (1966): 1-21. (Apollo *Mageirios* tapınağında iki *mageiros* heykeli.)

Metzger, H. *Recherches sur l'imagerie athénienne*. Publications de la bibliothèque Salomon Reinach 2. Paris, 1965.

Ricci, G. "Una hydria ionica da Caere." *Annuario della R. Scuola Archeologica di Atene* 24-26, n.s. 8-10 (1946-48): 47-57.

Rizza, G. "Una nuova pelike a figure rosse e lo 'splanchnoptes' di Styppax." *Annuario della Scuola Archeologica di Atene* 37-38, n.s. 21-22 (1959-60): 321-45.

Roux, G. "Meurtre dans un sanctuaire sur l'amphore de Panagurište." *Antike Kunst* 7 (1964): 30-41.

Rumpf, A. *Die Religion der Griechen.* Bilderatlas zur Religionsgeschichte 13-14. Leipzig, 1928.

Simon, E. *Opfernde Götter.* Berlin, 1953. [Kendi kendine yapılan dökmelik sunular.]

Webster, T. B. L. *Potter and Patron in Classical Athens.* Londra, 1972. [Bkz. dizin s.v. *cult*, 308.]

KISALTMALAR

1. DERGİLER, DERLEMELER VS.

ABV	J. D. Beazley. *Attic Black-Figure Vase Painters.* Oxford, 1956.
Annales E.S.C.	*Annales. Economie, sociétés, civilisations.*
ArThTh	*Archeion tou Thrakikou Laographikou kai Glossikou Thisavrou.*
ARV²	J. D. Beazley. *Attic Red-Figure Vase Painters.* 2. ed. Oxford, 1963.
ASAA	*Annuario della* [R.] *Scuola Archeologica di Atene.*
BCH	*Bulletin de correspondance hellénique.*
EKEL	*Epetiris tou Kentrou Erevnis tis hellinikis Laographias.*
ELA	*Epetiris tou Laographikou Archeiou.*
FGrH	F. Jacoby. *Fragmente der griechischen Historiker.* Berlin, 1923. Yeni basım 1957.
IG	*Inscriptiones Graecae*
JDAI	*Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts.*
Laogr.	*Laographia.*
LSA	F. Sokolowski. *Lois sacrées de l'Asie Mineure.* Paris, 1955.

LSG	_____. *Lois sacrées des cites grecques*. Paris, 1969.
LSG Suppl.	_____. *Lois sacrées des cites grecques. Supplément*. Paris, 1962.
LSJ	Liddell, Scott, Jones. *A Greek-English Lexicon*.
Mes. Gram.	*Mesaionika Grammata*.
O.F. ... Kern	O. Kern. *Orphicorum Fragmenta*. Berlin, 1922. Yeni basım 1963.
Paroemiogr.	*Corpus Paroemiographorum Graecorum*, ed. E.L. Leutsch ve P. G. Schneidewin (1839)
POxy.	*Oxyrhynchus Papyri* (1898-)
RE	*Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft*.
Thr.	*Thrakika*.

2. Yazarlar

Berthiaume	Berthiaume, G. *Viandes grecques. Le status social et religieux du cuisiner-sacrificateur (mágeiros) en Grèce ancienne*. Tez. Paris Üniversitesi, 1976.
Bruneau	Bruneau, Ph. *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*. Paris, 1970.
Burkert 1972	Burkert, W. *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 32. Berlin ve New York, 1972.
Burkert 1977	____. *Griechische Religion der archäischen und klassischen Epoche*. Die Religionen der Menschheit 15. Stuttgart, Berlin, Cologne, Mainz, 1977.
Casabona	Casabona, J. *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*. Aix-en-Provence, 1966.
Cassirer	Cassirer, E. *Philosophic des formes symboliques*. Cilt 2. *La pensée mythique* [1924]. Fransız ed. 1972. (Tüm atıflar bu edisyonadır.)
Chantraine	Chantraine, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, 1974.
Detienne 1972	Detienne, M. *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*. Paris, 1972.
Detienne 1977	_____. *Dionysus mis à mort*. Paris, 1977.

Durand 1977 — Durand, J.-L. "Le corps du délit." *Communications* 26 (1977): 46-61.

Durkheim *Formes* — Durkheim, E. *Formes élémentaires de la pensée religieuse.* Paris, 1910.

Durkheim *Textes* — _____. *Textes.* Cilt 2-3. Ed. V. Karady. Paris, 1975.

Roux — Roux, G. "Meurtre dans un sanctuaire sur l'amphore de Panagurišté." *Antike Kunst* 7 (1964): 30-41.

Rudhardt — Rudhardt, J. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique.* Cenevre, 1958.

Vernant 1974 — Vernant, J.-P. *Mythe et société en Grèce ancienne.* Paris, 1974

3. İLAVE KISALTMALAR

A. Genel

a.g.e.	adı geçen eser
ad	*ad* (üzerine)
AFN	Attika/Atina siyah figürlü
AFR	Attika/Atina kırmızı figürlü
akt.	aktaran
ap.	*apud* (içinde)
a.y.	aynı yerde
bkz.	bakınız
böl.	bölüm
col.	sütun
çev.	çeviri
ed(d).	editör(ler)
edn.	edisyon
ely.	elyazması ya da elyazmaları
env.	envanter
fig.	figür
fr.	fragman
kol.	koleksiyon
krş.	karşılaştırın
MÖ	Milattan Önce
MS	Milattan Sonra
n.	not(lar)

no.	numara
örn.	örneğin
pl.	plaka(lar)
schol.	*scholium/scholion*
suppl.	*supplement* (ek)
s.	sayfa(lar)
s.v.	*sub voce* (maddesi/başlığı altında)
v.	*versus* (dize)
vd.	ve devamı
vdd.	ve devamının devamı
vs.	ve saire
yak.	yaklaşık
yy.	yüzyıl

B. Klasik Yazarlar ve Eserler

Ael.	**Aelianus**
NA	*De natura animalium* (Hayvanların Doğası Üzerine)
Aesch.	**Aeschylus**
Ag.	*Agamemnon*
Prom.	*Prometheus Vinctus* (Zincire Vurulmuş Prometheus)
Sept.	*Septem contra Thebas* (Thebai'a Karşı Yediler)
Aeschin.	**Aeschines**
Agatharch.	**Agatharchides**
Mar. Erythr.	*De mari Erythraeo* (Eritre Denizi Üzerine)
Anac.	**Anacreon**
Anaxippus	**Anaxipp.**
Andoc.	**Andocides**
Myst.	*De mysteriis* (Gizemler)
Ant. Lib.	**Antoninus Liberalis**
Met.	*Metamorphoses* (Dönüşümler)
Anth. Pal.	*Anthologia Palatina*
Antig. Car.	**Antigonus Carystius**
Ap. Rhod.	**Apollonius Rhodius**
Argon.	*Argonautica* (Argonotların Yolculuğu)

Apollod.	**Apollodorus mythographus**
Bibl.	*Bibliotheca* (Kütüphane)
Epit.	*Epitome* (Özet)
Apollod. Ath.	**Apollodorus Atheniensis**
Ar.	**Aristophanes**
Ach.	*Acharnenses* (Akharnialılar)
Av.	*Aves* (Kuşlar)
Eccl.	*Ecclesiazusae* (Kadınlar Meclisi)
Eq.	*Equites* (Atlılar)
Lys.	*Lysistrata*
Nub.	*Nubes* (Bulutlar)
Pax	*Pax* (Barış)
Ran.	*Ranae* (Kurbağalar)
Thesm.	*Thesmophoriazusae* (Thesmophoria'da Kadınlar)
Vesp.	*Vespae* (Eşek Arıları)
Ar. Byz.	**Aristophanes Byzantinus**
Epit.	*Epitome*
Aratus	**Aratus**
Phaen.	*Phaenomena*
Arist.	**Aristoteles**
Ath. Pol.	*Athenaion Politeia* (Atina Anayasası)
Ge an.	*De generatione animalium* (Hayvanların Oluşumu)
Hist. an.	*Historia animalium* (Hayvanların Tarihi)
Part. an.	*De partibus animalium* (Hayvanların Parçaları Üzerine)
Parv. nat.	*Parva naturalia* (Doğa Üzerine Kısa Yazılar)
Pol.	*Politica* (Politika)
Pr.	*Problemata* (Problemler)
Artem.	**Artemidorus**
Onir.	*Onirocriticon* (Rüya Tabirleri)
Asclep. Tragil.	**Asclepiades Tragilensis**
Ath.	**Athenaeus**
Deipn.	*Deipnosophistae* (Bilgeler Sofrası)
August.	**Augustinus**
Civ.	*De civitate dei* (Tanrı Kenti)

Babr. **Babrius**

Callim. **Callimachus**
Hymn. 1 *Hymnus in Jovem* (Zeus'a İlahi)
Hymn. 6 *Hymnus in Cererem* (Demeter'e İlahi)

Cic. **Cicero**
Leg. agr. *De lege agrarian*

Clem. Al. **Clemens Alexandrinus**
Protr. *Protrepticus* (Yunanlara Nasihat)

Dem. **Demosthenes**
Neaer. *In Neaeram* (Neaera'ya Karşı)

Din. **Dinarchus**
Aristog. *In Aristogitonem* (Aristogeiton'a Karşı)

Diod. Sic. **Diodorus Siculus**

Emp. **Empedocles**

Ephor. **Ephorus Historicus**

Epimenid. **Epimenides**
Etym. Magn. *Etymologicum Magnum* (Büyük Etimoloji Sözlüğü)

Eudox. **Eudoxus Astronomus**

Euph. **Euphorion**

Eur. **Euripides**
Andr. *Andromache*
Bacch. *Bacchae* (Bakkhalar)
El. *Electra*
Heracl. *Heraclidae* (Herakles'in Çocukları)
Rhes. *Rhesus*
Supp. *Supplices* (Yakarıcılar)
Tro. *Troades* (Troyalı Kadınlar)

Eust. **Eustathius**

Hdt. **Herodotus**
Hist. *Historiae*

Heraclit.	**Heraclitus**
All. Hom.	*Allegoriae/Quaestiones Homericae*
Herod.	**Herodas = Herondas**
Mim.	*Mimiambi* (Mimler)
Hes.	**Hesiodus**
Op.	*Opera et Dies* (İşler ve Günler)
Sc.	*Scutum* (Herakles'in Kalkanı)
Theog.	*Theogonia*
Hymn. Hom. Ap.	*Hymnus Homericus ad Apollinem* (Apollon'a İlahi)
Hymn. Hom. Merc.	*Hymnus Homericus ad Mercurium* (Hermes'e İlahi)
Hom.	**Homerus**
Il.	*Ilias*
Od.	*Odysseia*
Isae.	**Isaeus**
Lucian.	**Lucianus**
De sacr.	*De sacrificiis* (Kurban Üzerine)
Dial. meret.	*Dialogi meretricii* (Yosma Konuşmaları)
Lycoph.	**Lycophron**
Alex.	*Alexandra*
Lys.	**Lysias**
Men.	**Menander**
Dys.	*Dyscolus* (Huysuz Adam)
Nic. Dam.	**Nicolaus Damascenus**
Olymp.	**Olympiodorus**
Opp.	**Oppianus Anazarbensis**
Hal.	*Halieutica*
Ov.	**Ovidius**
Met.	*Metamorphoses* (Dönüşümler)
Paus.	**Pausanias Perieg.**
Pherecr.	**Pherecrates**
Philem.	**Philemon**

Pind.	**Pindarus**
Isthm.	*Isthmia*
Nem.	*Nemea*
Ol.	*Olympia*
Pyth.	*Pythia*
Pl.	**Plato**
Ep.	*Epistulae* (Mektuplar)
Euthyphr.	*Euthyphron*
Grg.	*Gorgias*
Men.	*Meno*
Min.	*Minos*
Phd.	*Phaedo*
Phdr.	*Phaedrus*
Plt.	*Politicus* (Devlet Adamı)
Prt.	*Protagoras*
Resp.	*Respublica* (Devlet)
Symp.	*Symposium* (Şölen)
Ti.	*Timaeus*
Plut.	**Plutarchus**
Arist.	*Aristides*
Def. orac.	*De defectu oraculorum* (Kehanetlerin Sessizliği Üzerine)
Es. carn.	*De esu carnium* (Et Yeme Üzerine)
Moral.	*Moralia*
Nic.	*Nicias*
Quaest. conv.	*Quaestiones Convivales* (Sofra Sohbetleri)
Quaest. Gr.	*Quaestiones Graecae* (Yunanistan'a Dair Sorular)
Quaest. Rom.	*Quaestiones Romanae* (Roma'ya Dair Sorular)
Sol.	*Solon*
Polyaen.	**Polyaenus**
Polyb.	**Polybius**
Polycharm.	**Polycharmus**
Porph.	**Porphyrius**
V. Pyth.	*Vita Pythagorae* (Pythagoras'ın Yaşamı)
Posidon.	**Posidonius**

Semon.	**Semonides**
Simon.	**Simonides**
Serv.	**Maurus Servius Honoratus**
Soph.	**Sophocles**
Ant.	*Antigone*
El.	*Electra*
OC	*Oedipus Coloneus* (Oidipus Kolonos'ta)
OR	*Oedipus Rex* (Kral Oidipus)
Steph. Byz.	**Stephanus Byzantius**
Stob.	**Stobaeus**
Ecl.	*Eclogae* (Seçmeler) = *Anthologium* 1-2
Flor.	*Florilegium* (Seçmeler) = *Anthologium* 3-4
Strab.	**Strabon**
Suid.	**Suidas (= *Suda*)**
Theophr.	**Theophrastus**
Thgn.	**Theognis**
Tim. Gaz.	**Timotheus Gazaeus**
Tzetz.	**Tzetzes**
Verg.	**Vergilius**
Aen.	*Aeneis*
Ecl.	*Eclogae* (Çoban Şiirleri)
Xen.	**Xenophon**
An.	*Anabasis* (Onbinlerin Dönüşü)
Cyr.	*Cyropaedia* (Kyros'un Eğitimi)
Eq. mag.	*De equitum magistro* (Süvari Komutanı Üzerine)
Lac.	*Respublica Lacedaemoniorum* (Sparta Anayasası)
Mem.	*Memorabilia* (Anılar)
Oec.	*Oeconomicus* (Hane Yönetimi)

FELSEFE

Yunan Diyarında Kurban Mutfağı

Marcel Detienne
Jean-Pierre Vernant

Antik Yunan'ı tahayyül ettiğimizde akla hep heykeller, filozoflar, anıtsal yapılar geliyor. Masum bir beyazlık içimizi kaplıyor. Rönesans'tan beri Antik Yunan yitik altın çağdır, mitlerin *mitik* dünyasıdır. Elinizdeki kitap Antik Yunan'ı aşırı idealize etmiş, gerçekliğinden koparmış temsillerin aksine Yunanların gündelik hayatına odaklanıyor. Yunanların Tanrılarıyla olan münasebetlerini tesis edip sürdürdükleri kurban ritüellerini ele alıyor. Tanrılarla insanların dünyası arasında kanın ve kurbanın gidiş gelişlerini inceliyor.

Yunanlar için tarımdan evliliğe toplumu kuran her eylem aynı zamanda bir kurban eylemiydi. Antik Yunan'ın somut tarihinin yazılmasında öncü iki büyük isim Marcel Detienne ve Jean-Pierre Vernant'nın editörlüğünde hazırlanan bu çalışmayla Yunanlarla yeniden tanışıyor, Yunan medeniyetinin *mutfağına* giriyoruz.

Yunan Diyarında Kurban Mutfağı oluk oluk akan kanın, kurban etlerinin, etin paylaşımının, kanla takdis edilen yaşamın, hayvanların hiyerarşisinin, kan isteyen Tanrıların arzularının ve kaprislerinin, kızıla boyalı ayinlerin, kana bulanmış Yunan toplumunun dünyasında okuru gezintiye çıkarıyor.

ISBN: 978-6257005593
9 786257 005593
www.dergah.com.tr
DERGAHYAY
DERGÂH YAYINLARI

THG 0678365 SES